

Preot Profesor Dr. ENE BRANIȘTE

EXPLICAREA  
SFINTELOR TAINE  
DE ÎNȚIERE

(Botez, Mirungere, Euharistie)  
în Literatura creștină

EDIȚIE ÎNGRIJITĂ  
DE PROF. ECATERINA BRANIȘTE

BCU Cluj-Napoca



TEORT 1994 15695



EDITURA ARHIEPISCOPIEI BUCUREȘTILOR — 1990



## CITEVA DATE PRELIMINARE

### Explicarea cultului ca obiect al catehezei patristice. Comentarii liturgice sub formă catehetică și omiletică în sec. IV și V

Cunoașterea, măcar în parte, de către credincioși, a ceremoniilor cultului public și a înțelesului lor simbolic constituia în vechea Biserică creștină un obiect al învățămîntului catehetic, ca și cunoașterea principalelor învățături de credință și reguli de viață creștină. De aceea, cele dintîi comentarii liturgice din literatura creștină, care ni s-au păstrat, au scop și caracter catehetic și provin toate din epoca de aur a disciplinei catehumenatului, adică din secolele al IV-lea și al V-lea. Ele sînt opera marilor didascali sau cateheți din acel timp, fiind alcătuite în vederea instruirii și inițierii catehumenilor care se pregăteau pentru primirea botezului creștin (βαπτίζόμενοι, φωτίζόμενοι, *competentes, illuminandi, baptizandi*) sau a neofitilor care îl primiseră deja (βαπτισθέντες, νεοφύτιοι).

Tîlcuirile liturgice din această categorie au în general un caracter de popularizare și forma de expunere didactică ori omiletică; ele sînt adică ori simple *cateheze*, respectiv lecții de școală creștină, ori *predici (omilii) catehetice*. Ele au fost scrise și rostite în cadrul unui curs sistematic, și mai mult sau mai puțin complet, de instrucție mystagogică, care se ținea de regulă în biserici ori în sălile anume destinate pentru învățămîntul catehetic și care existau pe lângă toate basilicile-catedrale din această epocă (κατηχουμένα);



cursul acesta se ținea de preferință în timpul postului Paștilor și în săptămâna luminată și el avea ca obiect principal explicarea Crezului (Simbolului de credință) și a riturilor celor trei taine de căpetenie ale inițierii creștine, pe care le primea orice nou creștin la intrarea sa în sinul Bisericii: Botezul, Mirungerea și Împărtășania (Sfânta Euharistie). Adresându-se mai ales celor de curînd botezați, autorii acestor scrieri explică, în chipul cel mai simplu cu putință și mai pe înțelesul tuturor, ceremoniile celor trei Taine și ale Sfintei Liturghii (în cadrul căreia se săvîrșea Sfânta Euharistie), semnificațiile lor istorico-simbolice, dogmatice (doctrinare) și eshatologice, precum și efectele lor deosebite în viața religioasă, stărînd îndeosebi asupra obligațiilor morale care decurg din noua stare de creștini, sau de membri ai Bisericii, calitate pe care neofiii o dobîndeau prin botez.

Astfel de comentarii liturgice, sub forma de omilii sau de predici catehetice, ni s-au păstrat, de ex., de la: Sfîntul Chiril, arhiepiscopul Ierusalimului († 386), Sf. Ioan Gură de Aur († 407), Sfîntul Ambrozie, episcopul Milanului († 397), episcopul Teodor de Mopsuestia († c. 428), un autor apusean necunoscut, care a scris tratatul *De sacramentis* (atribuit de cele mai multe ori tot Sfîntului Ambrozie), ș. a. Ele constituie astăzi nu numai documente de o importanță excepțională pentru istoria predicii și a catehezei creștine, ci și izvoare de prim rang pentru istoria și interpretarea cultului creștin, ajutîndu-ne, pe de o parte, să reconstituim slujba (ritualul) botezului, mirungerii și Euharistiei în epocile și regiunile din care provin autorii lor, iar pe de altă să cunoaștem ideile și concepția acestora despre cele trei Taine ale inițierii creștine, despre fondul sau conținutul lor doctrinar, despre semnificațiile istorice, simbolice și eshatologice legate de ceremoniile sau riturile lor și despre importanța lor pentru viața religioasă-morală creștină. Expunerea sistematică și metodică a conținutului unor astfel de opere ne

va ajuta să descoperim mai bine teologia mystagogică a Bisericii Vechi, reprezentată prin gîndirea celor mai străluciți și autorizați reprezentanți ai catehezei patristice. De aceea, vom consacra fiecăruia dintre cei indicați mai înainte cîte un studiu separat scoțînd în evidență atît ideile personale ale fiecăruia dintre ei, cit și conținutul dogmatic identic, care constituia un bun comun al teologiei patristice din perspectiva de aur a istoriei creștine și care, deși expus în forme diferite de la catehet, unește și apropie pe toți marii didascați creștini, din cele mai îndepărtate regiuni ale vastei arii a creștinătății din acea epocă. Acest fond comun trebuie să rămînă și astăzi temelia și criteriul normativ al concepției doctrinare, al catehezei și al practicii liturgice a tuturor confesiunilor creștine, în efortul lor nobil de a-și regăsi și reface unitatea originară de gîndire și trăire, pe temeiul celor trei Taine prin care ne unim succesiv cu Hristos și ne integrăm Trupului Său tainic, adică Bisericii Universale.





## SFINTUL CHIRIL AL IERUSALIMULUI

Cea dintîi tîlcuire completă, sistematică și amănunțită, a Liturghiei creștine și a Tainelor inițierii creștine (Botezul, Mirungerea și Sf. Euharistie) o aflăm în cele cinci *Cateheze mystagogice* (Cateh. XIX—XXIII) ale Sfîntului Chiril, Arhiepiscopul Ierusalimului) † 386) <sup>1</sup>, sau poate ale lui Ioan, suc-

1. Textul grecesc în P.G., t. XXXIII, col. 1097—1128. — Alte edii: G. Rauschen, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima* (Florilegium Patristicum, digessit, vertit, adnotativ G. Rauschen, fasc. VII), Bonn 1909 și 1914. — Reeditat, cu bibliografie și note critice de Joh. Quasten, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*, Bonn 1935—1937, pp. 69—111. — Ediții mai noi: *Saint Cyrille de Jérusalem, Catéchèses baptismales et mystagogiques, traduites et présentées par le chanoine J. Bouvet*, Namur 1963 (Coll. «Les Ecrits des Saints», Série «Textes complets»); *Cyrille de Jérusalem, Catéchèses mystagogiques*. Introd., texte critique et notes de Aug. Piedagnel. Trad. de Pierre Paris, P.S.S., Col. «Sources chrét.», Paris 1966; *Μυσταγωγικοὶ Λόγοι πρὸς νεοφωτισμένους πέντε* (Πολυπραφημένα σημειώσεις Θεολ. Σχολῆς πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης), Thessalonice 1967.

Traducerea românească (cea mai nouă și mai bună) de Pr. D. Fecioru: Sf. Chiril al Ierusalimului, *Catehezele, partea II-a*, Buc., 1945 (Col. «Izv. Ortodoxiei», 7), pp. 539 și urm. Traducerile mai vechi sînt menționate aci (part. I, p. 12 și urm.); dintre ele menționăm, ca mai exactă (dar într-o limbă care trebuie revizuită), pe cea făcută de Pr. M. Bendevski, în rev. *Candela* (Cernăuți), an. 1892, pp. 70—74, 140—146 și 202—212. — Studii speciale pentru punctul de vedere care ne preocupă aici: J. Marquardt, *Sanctus Cyrillus Hierosolymitanus baptismi, chrismatis, Eucharistiae mysteriorum interpret*, Leipzig 1882; F. Probst, *Die hierosolymitanische Messe nach den Schriften des heiligen Cyrillus*, în rev. «Der Katholik», 64 (1884), 1, 142—157, 253—270; Același, *Liturgie des vierden Jahrhunderts und deren Reform*, Münster 1893, pp. 77—106; F. Cabrol, *Etudes sur les églises de Jérusalem. La discipline et la liturgie au IV<sup>e</sup> siècle*, Paris 1895; H. Lietzmann, *Liturgische Texte. Zur Geschichte der orientalischen Taufe und Messe im II. und IV. Jahrhundert*, Berlin 1907, ed. II, 1923 (Kleine Texte 5); A. Bludau, *Der Katechumenat in Jerusalem im 4. Jahrhundert*, în rev. «Theologie und Glaube», 16 (1924), 225—242; Același, *Die Pigerreise der Aethria*, Paderborn 1927 (Studien zur Gesch.

cesorul său la episcopatul Ierusalimului, cum indică unii codici vechi și cum cred unii patrologi contemporani, bazîndu-se pe diferența de stil dintre catehezele mistagogice și primele 19 cateheze <sup>2</sup>. Ele au fost ținute în săptămîna luminată a anului 348 (probabil chiar anul promovării sale la episcopat) <sup>3</sup>, în marea basilică a Sf. Mormînt <sup>4</sup>, zidită de Constantin cel Mare în fața neofiților care primiseră Sfîntul Botez în noaptea Paștelui <sup>5</sup>, dar ne-au parvenit, după părerea unora, nu în redactarea originală a autorului, ci într-o copie făcută de un auditor <sup>6</sup>.

În primele două cateheze mystagogice (cateh. XIX și XX), Sf. Chiril explică slujba Botezului, în a treia (cateh. XXI) Mirungerea, în a patra (cateh. XXII) Sfînta Euharistie, iar în a cincea și ultima (cateh. XXIII) rînduiala sfîntei Liturghii. Unele idei și cunoștințe elementare despre Botez și Mirungere le împărtășește Sf. Chiril chiar catehumenilor, într-unele din catehezele ținute în cursul postului Paștelor din același an, și îndeosebi în Cateheza a treia, în care marele catehet expune mai mult doctrina creștină a Botezului.

und Kultur des Altertums, 15. Band, Heft 1—2), pp. 41—190; H. Leclercq, Jérusalem (la Liturgie à), în «Dict. d'Arch. chrét. et de Liturgie», Vol. VII, part. 2 (1927), col. 2374—2392; Ant. Paulin, *Saint Cyrille de Jérusalem Catéchèse*, Paris, 1939 (Col. «Lex Orandi», 29).

2. Vezi, de ex. Th. Schermann, în *Theologische Revue*, 10 (1910), p. 577 și mai ales W. J. Swaans, *A propos des «catéchèses mystagogiques» attribuées à Saint Cyrille de Jérusalem*, în rev. «Muséon», 55 (1942), pp. 1—43 (împotriva: P. Peeters, în *Analecta Bollandiana*, 61 (1943), 270—271).

3. Cf. Beukers, «Four Our Emperors, Soldiers and Allies», în rev. «Vigiliae Christianae», 15 (1961), 177—184, datează catehezele mistagogice între 364—367 sau 378—387 (vezi I. Jungmann, *Missarum Solennia*, vol. 2, Wien 2 1962, p. 578).

4. Vezi de ex., Cateh. XX, 7: «aici pe Golgota...».

5. În timpul cînd catehumenatul era în plină dezvoltare se respecta încă vechea disciplină arcană, care interzicea dezvăluirea misterelor creștine necreștinilor și de aceea se luase obiceiul ca cei ce veneau la botez să nu mai fie instruiți în riturile de inițiere înainte de botez, ci abia în prima săptămîină de după botez (Cp. L. Eisenhofer, *Handbuch der Katholischen Liturgik*, vol. I, Friburg im Breisgau 1932, p. 119).

6. Dr. P. Krüger, în vol. *Morgenländisches Christentum*, Paderborn, 1940, p. 116.

### 1. Explicarea Botezului, a Mirungerii și Euharistiei

Înainte de a expune interpretarea chiriliană, este necesar să reconstituim pe scurt *rînduiala Botezului și a Mirungerii așa cum se săvîrșea pe atunci*, conform indicațiilor pe care ni le dă însuși Sf. Chiril în explicarea sa din primele trei cateheze mystagogice, care constituie unele din cele mai vechi și importante izvoare pentru studiul ritului Botezului în Biserica veche.

Pe vremea Sf. Chiril, Botezul se săvîrșea, în regulă generală, pentru oameni în vîrstă (maturi de ambele sexe) și avea loc de obicei în locașuri sau încăperi anume destinate pentru aceasta, numite *baptisterii* și formate în general dintr-o încăpere introductivă (un pridvor sau tindă = *πρόολιον τοῦ βαπτίσματος οἶκος*)<sup>7</sup> și una interioară (*ἐντῳ, ἐσωτέρῳ οἴκῳ*)<sup>8</sup>, care avea de obicei forma de rotundă și în care se afla bazinele cu apă pentru botez (*κολυμβήθρα*)<sup>9</sup>, «apole purtătoare de Hristos, cari au bună mireazmă», cum le numește Sf. Chiril<sup>10</sup>.

Candidatul la botez intra în pridvorul baptisteriului, unde era întors cu fața spre apus și făcea mai întâi, ceea ce numim azi «lepădări»<sup>11</sup>. Întinzînd mîna spre apus, rostea adică, la îndemnul preotului, formula: «Mă lepăd de tine, satano! și de toate lucrurile tale... și de toată trufia (strălucirea) ta și de toată slujirea ta!». Se întorcea apoi cu fața spre răsărit și rostea o scurtă formulă de mărturisire a credinței: «Cred în Tatăl și în Fiul și în Sf. Duh și în botezul pocăinței» (cateh. XIX, 9, trad. rom. p. 547). Pășea după aceea înlăuntru

7. Cateh. XIX, 2 (la J. Quasten, op. cit., p. 72). — Comp. și Cateh. XIX 11 (ibid. 80): ἐν τῷ ἐσωτέρῳ οἴκῳ.

8. Cateh. XX, 1 (la J. Quasten, op. cit., p. 81).

9. Cateh. XX, 4 (la J. Quasten, op. cit., p. 83).

10. Procatecheza, 15 (trad. rom., vol. I, p. 52). Despre baptisterii vezi mai ales: Gh. Delvoye, *Baptisterium*, în «Reallexikon zur byzantinischen Kunst», Lief. 3—4, Stuttgart 1964, col. 460—496.

11. Sf. Chiril nu amintește despre exorcismele de la începutul rînduialii de azi a botezului, deoarece ele se citeau pe atunci cu mult înaintea de botez, de mai multe ori, în timpul postului mare, începînd din miercuria săptămînii a patra, cînd candidații la botez erau înscrîși în liste speciale (Comp. și Sf. Chiril, *Procatecheza*, 14).

baptisteriului. Aici se dezbrăca, rămînînd gol, și era uns «cu untdelemn exorcizat, din creștetul capului pînă la picioare» (*ἐλαίῳ ἐπορκιστῶ ἀπ' ἀκρὶν τριχῶν κορυφῆς ἕως τῶν κάτω*).<sup>12</sup> Era condus apoi spre bazinele cu apa botezului (colimvitra), unde se făcea o ultimă verificare a credinței candidatului, care era întrebă încă o dată dacă crede în numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh; după aceasta se făcea Botezul, prin întreta cufundare în apa sfîntită în prealabil, printr-o formulă de epicleză cu caracter trinitar<sup>13</sup>. Urma ungerea cu sfîntul mir, la frunte, la urechi, la nări și pe piept (Sf. Chiril nu dă formulele sacramentale ale ungerii). După primirea botezului, neofii purtau haine albe<sup>14</sup>.

a. **Explicarea Botezului.** Conform tendinței, generale în epoca patristică, de a găsi în istoria Vechiului Testament cit mai multe corespondențe, adică simboale sau preînchipuiri ale faptelor și întîmplărilor din istoria sfîntă a Noului Testament, Sf. Chiril găsește un simbol (*τύπος*, Cateh. XIX, 2) al Botezului creștin în izbăvirea evreilor din robia Egiptului, prin Moise, privit ca un prototip al lui Hristos-Mîntuitorul. Explicînd riturile pregătitoare ale Botezului (lepădările), el face o frumoasă paralelă între faptul istoric descris în Exod (cap. III, 1—10; XII, 3—13 și XIV, 4—28) și botezul creștin paralelă vrednică de a fi citată în întregime: «Întoarce-te de la întîmplările din Vechiul Testament la cele ce s-au făcut în Noul Testament... de la închipuire la adevăr! Acolo Moisi a fost trimis de Dumnezeu în Egipt; aici Hristos a fost trimis de Tatăl în lume. Acolo, ca să scoată pe poporul împilat din Egipt, aici Hristos ca să izbăvească pe cei chinuți în lume de păcat. Acolo, sîngele Mielului îndepărta pe nimicitor; aici sîngele Mielului celui nevinovat, al lui Iisus Hristos, pune pe fugă pe demoni. Tiranul acela a alungat pe

12. Cateh. XX, 3 (la J. Quasten, op. cit., p. 82).

13. Com. Cateh. III, 3 (trad. rom., vol. I, p. 89): «Apa obișnuită, dacă primește invocarea Duhului Sfînt și a lui Hristos și a Tatălui, capătă putere de sfîntire».

14. Cp. Cateh. III, 3 și Cateh. XXII, 8, trad. rom. 89 și 564—565.

acel vechi popor (al Evreilor) pînă la mare; și pe tine, acest demon îndrăznet, nerușinat și izvoditor al răului, te urmărește chiar pînă la apa cea mîntuitoare. Acela s-a înecat în mare; și acesta piere în apa mîntuitoare» (Cateh. XIX, 3, trad. rom. p. 542—543). Apa regeneratoare a Botezului a fost deci preînchipuită în V. T. prin apele Mării Roșii <sup>15</sup>.

Întoarcerea candidaților la Botez cu fața spre apus, vrea să spună că «apusul este locul întunericii din lumea aceasta. Satana este întunec și în întunec își are puterea; pentru aceasta, privind în chip simbolic (συμβολικῶς) spre apus, vă lepădați de acel stăpînitor întunecat și întunecos» (Cateh. XIX, 4, trad. rom. p. 543). În continuare, Sf. Chiril explică, într-un mod care a rămas clasic, înțelesul formulelor sacramentale rostite la lepădări de către candidații la botez, formule care sînt aproape identice cu cele din rînduiala ortodoxă de azi a Botezului.

Ne lepădăm de Satana, pentru că el este pricinuitorul și urzitorul tuturor răutăților, începînd cu ispitirea și căderea protopărinților neamului omenesc; ne lepădăm de el pentru că puterea lui a surpat-o Hristos. «Acesta a luat singele și trupul meu, pentru ca prin singele și trupul meu, să surpe prin moarte moartea, ca să nu mai fiu pururea supus robiei» (Cateh. XIX, 4, trad. rom. p. 543).

Ne lepădăm de «toate lucrurile lui Satana», adică de toate păcatele, care sînt numai lucrări ale diavolului, «toate faptele și gîndurile săvîrșite împotriva dreptei rațiuni» (Cateh. XIX, 5 trad. rom. p. 544). Ne lepădăm și de toată trufia pompa sau falsa strălucire (ὑπερηφάνεια) a diavolului, pe care Sf. Chiril o identifică cu pasiunea contemporanilor lui pentru teatru, cursele de cai, de vînătoare, luptele cu fiarele din circuri și în general toate spectacolele păgîne ale epocii, precum și sărbătorile idolești, ale căror cărnuri, piine sau alte mîncăruri, pîngărite prin mîncarea demonilor necurați, spur-

15. Comp. și F. J. Dölger, *Der Durchzug des Rote Meer als Sinnbild der christlichen Taufe* (în *Antike und Christentum*, 2, 1930, 63—69).

că pe om <sup>16</sup>. Ne lepădăm și de slujirea diavolului, adică de rugăciunea făcută în templele idolilor și toate formele de cinstire a idolilor neînsuflețiți: aprinderea făcliilor sau tămîierea la izvoare sau la rîuri și alte practici superstițioase, ghicirea făcută cu ajutorul zborului păsărilor (auguriile), ghicirea viitorului, prevestirile, talismanele, inscripțiile pe plăcile de metal, vrăjitoriile și altele asemenea. Prin lepădarea de Satana rupem deci orice legătură cu el și anulăm vechile invoieli cu iadul (Is. XXVIII, 15).

Întoarcerea catehumenului spre răsărit, simbolizează deschiderea din nou pentru noi a paradisului, sădit de Dumnezeu spre răsărit, din care fusese izgonit Adam după păcat. Căci răsăritul este «înutul luminii» (Cateh. XIX, 9 p. 547) și al bucuriei. Prin baia sfintei renașteri (ἐν τοῦ ἁγίου πνεύματος βαπτισμῶς λουτροῦ), <sup>17</sup> Dumnezeu șterge toată lacrima de la toată fața (cp. Isaia XXV, 8). Cel ce vine la Botez nu va mai plînge deci pentru că a dezbrăcat pe omul cel vechi, ci se va bucura sărbătorește, pentru că a îmbrăcat haina mîntuitoare, pe Iisus Hristos (comp. Rom. XII, 14).

Dezbrăcarea candidatului de haine înseamnă dezbrăcarea lui de omul cel vechi și de toate faptele lui. Rămînînd goi, catehumenii imită prin aceasta atît pe Adam cel dintîi, care era gol în rai și nu se rușina (Fac. II, 25), cît și pe Hristos, care a fost răstignit gol pe cruce și Care, prin goliciunea Sa, a triumfat, dezbrăcînd domniile și stăpînirile întunericii (cf. Col. II, 15). Ungerea candidatului cu «untdelemn exorcizat» peste tot trupul, simbolizează că el a ajuns pîrtaș măslinului celui bun, al lui Iisus Hristos, că a fost altoit pe măslinul cel bun, după ce a fost tăiat din măslinul sălbatic. «Untdelemnul exorcizat este simbolul participării la grăsiimea lui Hristos; el pune pe fugă orice urmă a lucrării celei potrivnice. Căci după suflările sfinților și invocarea

16. Vezi și H. Rahner, «*Pompa diaboli*». Ein Beitrag zur Bedeutungsgeschichte des Wortes in der urchristlichen Taufritualie, în *Zeitschrift für Kath. Theologie*, 55 (1931), 239—273.

17. Cateh. XIX, 10, la Quasten, p. 80.

numelui lui Dumnezeu arde ca o flacără foarte puternică și alungă pe demoni, tot așa și acest untdelemn exorcizat, prin invocarea lui Dumnezeu și prin rugăciune, capătă o atît de mare putere, încît nu numai că prin ardere curățește toate urmele păcatelor, dar alungă și toate puterile cele nevăzute ale vicleanului» (Cateh. XX, 3, trad. rom. p. 550—551). După ce am rupt orice legătură cu puterile iadului, Botezul ne introduce, în schimb, în compania îngerilor celor buni, care participă în chip nevăzut la săvîrșirea Botezului: «Fiecare din voi are să se înfățișeze înaintea lui Dumnezeu în prezența nenumăratelor oștiri de îngeri»<sup>18</sup>.

Mergerea catehumenilor către colimvitra cu apa botezului, din interiorul baptisteriului, simbolizează ducerea trupului lui Hristos de la locul Crucii «la mormîntul, care era alături» (Cateh. XX, 4, trad. rom. p. 551).

Sf. Chiril explică, cu ajutorul datelor din Sf. Scriptură, pentru ce Harul Botezului se dă prin apă, iar nu prin alt element. Apa, spune el, este unul din elementele primordiale ale universului. Ea exista înainte de creația lumii, cînd Duhul lui Dumnezeu se purta pe deasupra apelor» (Fac. I, 2). Apa este deci începutul lumii, după cum Iordanul este începutul Evangheliilor. Prin mare se eliberează Izrael din mîna lui Faraon, iar prin baia apei în cuvîntul lui Dumnezeu se eliberează lumea de păcate. Apa este semnul legămîntului (alianței): după apele potopului s-a făcut alianța cu Noe. Alianța din muntele Sinai cu Izrail s-a făcut tot cu apă, cu lînă roșie și cu isop (Evrei IX, 19). Ilie s-a înălțat la cer după ce a trecut Iordanul. Aaron, începătorul preoției Vechiului Testament, înainte de a se face arhiereu s-a spălat mai întîi, după cum orice arhiereu se spală înainte de a sluji. Un simbol al Botezului era spălătorul ce se găsea înlăuntrul cortului (Exod XL, 7, 27—28). Botezul este sfîrșitul Vechiului Testament și începutul Noului Testament (Marcu I, 1—4)<sup>19</sup>. După cartea lui Iov, tot în ape era balaurul care primește în

18. Cateh. III, 3, trad. rom., vol. I, p. 88.

19. Cateh. III, 5—6 (trad. rom., vol. I, p. 90—92).

gura lui Iordanul (Iov. XL, 18). De aceea, Iisus Cel ce trebuia să zdrobească<sup>20</sup> ca să ne dea putere<sup>21</sup>, de a călca peste șerpi și peste scorpii<sup>22</sup>. Prin botez s-a distrus deci boldul morții (Cateh. III, 11, trad. rom. 97—98)<sup>23</sup>.

Întreita cufundare a catehumenilor în apa Botezului arată în chip simbolic îngroparea cea de trei zile a lui Hristos. «Căci după cum Mîntuitorul nostru a stat trei zile și trei nopți în pîntecele pămîntului (cf. Matei XII, 40), tot așa și voi, prin întîia scoatere din apă ați indicat prima zi a lui Hristos în pămînt, iar prin cufundarea în apă ați indicat noaptea. După cum cel care e în noapte nu vede deloc, iar cel care este în zi este în lumină, tot astfel în timpul cufundării în apă erați ca în noapte și nu vedeți nimic; în timpul scoaterii din apă însă, ați ajuns din nou ca în zi. În aceeași clipă ați și murit, dar v-ați și născut; iar acea mîntuitoare apă v-a fost și mormînt și mamă... Într-un singur timp s-au săvîrșit și moartea și nașterea: nașterea voastră a avut loc odată cu moartea voastră» (Cateh. XX, 4, trad. rom. p. 551—552).

Participarea noastră la patimile și la moartea lui Hristos este numai prin imitație, în simbol sau în închipuire (ἐν εἰκόνι), dar învierea și mîntuirea cîștigată, prin aceste simboale este în realitate, este adevărată (ἐν ἀληθείᾳ). Printr-o participare simulată, nedureroasă, la durerea și patimile reale ale lui Hristos, ni se dăruiește cu adevărat mîntuirea (Cateh. XX, 5). «Te pogori în apă purtînd păcatele; dar invocarea harului, pecetluindu-ți sufletul, nu mai îngăduie să fii înghițit de înfricoșătorul balaur. Te cobori mort întru păcate și te urci înviat întru dreptate. Dacă ai fost împreună sădit cu asemănarea morții Mîntuitorului, atunci vei fi învrednicit și învierii (Rom. VI, 5). Căci după cum Iisus a murit luînd păcatele lumii, ca să te învie întru dreptate, omorînd

20. Ps. LXXIII, 14.

21. Matei XII, 29.

22. Luca X, 19.

23. Cp. Osie XIII, 14 și I Cor. XV, 55.

păcatul, tot astfel și tu, când te cobori în apă și ești oarecum îngropat în apă, ca și Acela în mormînt de piatră, te scoli iarăși «umblînd întru înnoirea vieții»<sup>24</sup>. (Cateh. III, 12, trad. rom. p. 99).

16 Căci botezul creștin nu dăruiește numai iertarea păcatelor, ca botezul lui Ioan<sup>25</sup>, ci dă, în plus, harul înfierii (καὶ ὁλοκαίρας χάρις) dar o înfiere nu prin fire, ci prin poziție. «Acela este Fiu din veșnicie, pe când tu primești acest har în timp. Pregătește-ți deci vasul sufletului ca să ajungi fiu al lui Dumnezeu, moștenitor al lui Dumnezeu și împreună moștenitor al lui Hristos (Rom. VIII, 17)»<sup>26</sup>. (Botezul este antitipul — adică plinirea sau reproducerea, actualizarea patimilor lui Hristos) (τὸν τοῦ χριστοῦ παθημάτων ἀντίτυπον), o participare la roadele mîntuitoare ale Patimilor. Citînd cuvintele Sfîntului Apostol Pavel despre botez din epistola către Romani (VI, 3—5)<sup>27</sup>. Sf. Chiril adaugă: «Bine a spus: *sădiți împreună*». Pentru că aici pe Golgota a fost sădită viața cea adevărată, iar noi prin participarea la botezul morții, am fost sădiți împreună cu El... Toate cele petrecute cu Hristos au fost reale; cele ce s-au petrecut cu voi (la botez) sînt o asemănare a morții și a patimilor Lui, dar mîntuirea voastră nu e o (simplă) asemănare, ci o realitate... Puternic este Dumnezeu, care vă înfățișează ca pe niște înviați din morți...» (Cateh. XX, 7 și 8 trad. rom. p. 553—554).

b. *Explicarea Mirungerii*. Stabilind o strînsă relație între botezul creștin și botezul primit de Mîntuitorul în Iordan de la Sf. Ioan, pe care Sf. Chiril îl socotește «începător al bo-

24. Rom. VI, 4.

25. Sf. Chiril se situează alături de alți Sfinți Părinți, care socotesc că botezul lui Ioan dădea iertarea păcatelor (vezi și Eusebiu, *Demonstratio ev.*, IX, 5; Hilarius, *In Ps. CXVIII*, litt. 3, 5; Sf. Ambrozie, *In Ps. XXXVII*, nr. 3; Sf. Vasile cel Mare, *Omil. XIII* (la Botez); Tertulian, *De baptismo*, X, 5; Fer. Augustin, *De baptismo*, 5, 10, 12 ș.a.

26. Cateh. III, 14—15, trad. rom., vol. I, p. 100.

27. «Au nu știți că oricîți ne-am botezat în Iisus Hristos, în moartea Lui ne-am botezat? Ne-am îngropat prin botez împreună cu El în moarte, pentru ca, așa cum Hristos S-a sculat din morți prin mărirea Tatălui, așa să umblăm și noi întru înnoirea vieții».

tezului»<sup>28</sup>. Sf. Chiril al Ierusalimului spune că ungerea cu Sf. Mir a neofiților este antitipul sau simbolul ungerii primită de Hristos după botez, prin Sf. Duh (χρίσμα τὸ ἀντύτυπον οὗ ἐχρίσθη χριστός.)<sup>29</sup>. Prin botez, neofiții au devenit părtași ai lui Hristos (μέτοχοι τοῦ χριστοῦ) și deci pe drept cuvînt sînt numiți *hristoși* (χριστοί), adică *unși*, despre care Dumnezeu spunea: «Nu vă atingeți de unșii mei!» (Ps. XIV, 15). Ei sînt icoane sau chipuri ale lui Hristos (εἰκόνες ἐστὲ χριστοῦ), de aceea toate cele făcute cu ei se săvîrșesc figurativ, simbolic (εἰκονικῶς), adică după chipul celor împlinite la botezul lui Hristos: «Acela, spălîndu-se în riul Iordanului și împărtășind apelor buna mireasmă a Dumnezeirii, a ieșit din ele și s-a făcut peste El pogorîrea Sfîntului Duh în chip substanțial, Cel asemenea odihnindu-se peste cel asemenea; și vouă, de asemenea celor ridicați din colimvitra sfintelor ape vi s-a dat ungere, antitipul (simbolul) celui cu care a fost uns Hristos. Acesta este Sf. Duh, despre care și fericitul Isaia spunea, în cartea proorociei lui, în numele Domnului: «Duhul Domnului peste mine, pentru care m-a uns, trimisu-m-a ca să binevestesc săracilor»<sup>30</sup>.

Hristos a fost uns cu o ungere spirituală — cu Duhul Sfînt. Care e numit de David «untdelemnul bucuriei» (Ps. XLIV, 8—9), pentru motivul că el e pricinuitorul bucuriei duhovnicești. Creștinii, ajunși părtași ai lui Hristos, sînt unși cu sfîntul mir, care, fiind sfințit, are întrînsul aceeași putere dumnezeiască a Sf. Duh, care se comunică prin sfințire și Sfîntei Euharistii. «Căci după cum pîinea Euharistiei după invocarea Sf. Duh nu mai este simplă pîine, ci trup al lui Hristos tot așa și acest Sfînt Mir, după invocare, nu este simplu mir...; dimpotrivă, este un dar al lui Hristos și al Sfîntului Duh și lucrează prin prezența Dumnezeirii lui. În chip simbolic se ung cu el fruntea și celelalte simțuri. Trupul se

28. Cateh. III, 6 (trad. rom., vol. I, p. 92—93).

29. Cateh. XXI, 1 (la J. Quasten, p. 88).

30. Cateh. XXI, 1 (la J. Quasten, p. 88).

unge cu mir material, dar se sfințește sufletul prin Sfântul și de viață făcătorul Duh»<sup>31</sup>.

Se face ungerea cu Sf. Mir, la frunte, ca să șteargă rușinea pe care o purta omul pe frunte prin căderea primului om; la urechi, ca să auzim tainele dumnezeiești (Isaia L, 5 și Matei XI, 15); la nări, ca să devenim «buna mireasmă a lui Hristos» (II Cor. II, 15); la piept, ca o platoșă a dreptății împotriva uneltirilor diavolului (Efes. VI, 11, 14). Cei botezați și unși cu Sf. Mir sînt astfel îmbrăcați cu toată armătura Sf. Duh, necesară pentru lupta împotriva puterilor întinericului, încît ei pot spune ca Sf. Pavel: «Toate le pot în Hristos, Care mă întărește» (Filip IV, 13)<sup>32</sup>.

Abia acum, noii membri ai Biserici merită pe deplin numele de creștini, căci renașterea primită prin botez este confirmată, întărită și perfectată și prin numele de «creștin» (părtaş la Hristos).

Ungerea creștină cu Sf. Mir a fost preînchipuită simbolic în Vechiul Testament prin ungerea lui Aaron de către Moise ca arhiereu, după ce fusese spălat în apă, conform poruncii dumnezeiești (Lev. VIII, 1—36), precum și prin ungerea lui Solomon ca împărat de către arhiereu, după ce fusese spălat în riul Ghion (III Imp. I, 39, 45). Pentru aceasta, Aaron, fusese chiar numit «uns» (Lev. IV, 5). Dar ungerile acelea se făcuseră numai simbolic (τοπικῶς), pe cînd ungerea neofiliilor prin Sf. Duh se face cu adevărat, în realitate (ὁ τοπικῶς ἀλλ' ἀληθῶς). Căci începutul mîntuirii noastre este Hristos, Care este cu adevărat plămădeala (I. Cor. XV, 23), iar noi frămîntătura; ori plămădeala fiind sfîntă, sfințenia se transmite și frămîntăturii (Cateh. XXII, 6). Această sfîntă ungere este apărarea duhovnicească a trupului și mîntuirea sufletului; ea a fost profetită de Isaia, cînd spune: «Și va face Domnul tuturor neamurilor în muntele acesta (Biserică) vor bea vin, vor bea cu veselie, se vor unge cu mir» (Is. XXV, 6—7).

31. Cateh. XXI, 3 (trad. rom. cit., p. 557).

32. Cateh. XXI, 4 (trad. rom. cit., p. 558).

Efectele spirituale ale Botezului și Mirungerii le enumeră Sf. Chiril indirect, în Procateheza sa (cap. 16, trad. rom. p. 53), adresată catehumenilor și ținută în Postul Mare din același an: «Mare lucru este botezul care vă stă înaintea! Preț de răscumpărare pentru cei robiți, iertare păcatelor, moarte păcatului, renașterea sufletului, haină luminată, pecete sfîntă care nu se poate strica, vehicul către cer, desfătare paradisiului, pricinuitoare al împărăției, harismă a înfierii».

Ceva mai departe, în a treia Cateheză prebaptismală, în care Sf. Chiril împărtășește catehumenilor ceea ce ei trebuiau să știe despre Botez înainte de a-l primi marele catehet sistematizează aceste efecte plecînd de la dubla natură, psiho-fizică, a omului: «Pentru că omul este dublu, alcătuit din suflet și trup, dublă este și curățirea: una netrupească pentru suflet, iar alta trupească pentru trup. Apa curățește trupul, iar Duhul pecetluiește sufletul, ca să ne apropiem de Dumnezeu fiindu-ne stropită inima de Duhul și fiindu-ne spălat trupul cu apă curată»<sup>33</sup>. Așadar, cînd te vei coborî în apă, nu te uita numai la apă, ci primește mîntuirea prin lucrarea Sfîntului Duh. Căci fără amîndouă este cu neputință să te desăvîrșești. Nu sînt eu care-ți spun aceasta, ci Domnul Iisus Hristos, Care are stăpînire peste această Taină. El spune: «Dacă cineva nu se va naște de sus» și adaugă: «din apă și din Duh, nu poate să intre întru împărăția lui Dumnezeu»<sup>34</sup>. Nu are harul desăvîrșirii nici cel care este cufundat numai în apă, dar n-a fost învrednicit cu Duhul, și nici nu va intra în împărăția cerurilor unul oricît de virtuos ar fi în fapte, dacă nu va primi prin apă pecetea...» (Cateh. III, 4, trad. rom., vol. I, p. 89—90).

Iisus a sfințit (consacrat) Botezul creștin cînd s-a botezat El însuși. El a primit Botezul nu pentru că ar fi avut nevoie de el, pentru că era fără păcat, ci pentru ca noi să căpătăm iarăși, prin participarea la botez, împreună cu mîntuirea, și cinstea<sup>35</sup>.

33. Cap. Evrei X, 22.

34. Ioan III, 3, 5.

35. Cateh. III, 11.

Făcînd o amănunțită comparație între botezul dat de Ioan Botezătorul celor ce veneau la el și botezul instituit de Mîntuitorul, Sf. Chiril stabilește superioritatea infinită a celui din urmă. «Mare este Ioan! Totuși, ce este el în comparație cu Cuvîntul? Cu totul strălucit era crainicul! Totuși, ce este el în comparație cu Împăratul? Bun este cel ce botează cu apă! Totuși, ce este el în comparație cu Cel care botează cu Duhul și cu foc? (Matei III, 11). Mîntuitorul a botezat pe Apostoli cu Duhul Sfînt și cu foc», cînd Duhul Sfînt S-a coborît peste ei în chipul limbilor de foc, la Cincizecime (Fapte II, 2—4) <sup>36</sup>.

Botezul prin apă nu poate fi înlocuit decît prin Botezul martiriului prin sînge... «Mîntuitorul, cînd a mîntuit lumea prin cruce și cînd I s-a împuns coasta, a slobozit sînge și apă ca să se boteze cu apă cei care se botează în vreme de pace și să se boteze cu sîngele lor cei care se botează în timpul persecuțiilor. Mîntuitorul numește și mucenicia botez, căci zice: «Puteți să beți paharul pe care îl beau Eu și să vă botezați cu botezul cu care Mă botez Eu?» <sup>37</sup>. Mucenicii și-au făcut mărturisirea lor de credință «făcîndu-se priveliște lumii și îngerilor și oamenilor» <sup>38</sup>. (Cateh. III, 10, trad. rom. p. 97).

c. **Explicarea Sfintei Euharistii.** În a patra cateheză mistagogică (Cateh. XXII) Sf. Chiril prezintă nofiților din Ierusalim o explicare a Sfintei Euharistii — care are caracter dogmatic, fiind mai mult o expunere a învățăturii de credință a Bisericii asupra prezenței reale a trupului și sîngele Domnului în elementele euharistice, expunere care constituie aproape tot ce s-a scris mai categoric și mai de seamă asupra acestui subiect, în antichitatea creștină <sup>39</sup>. Sf. Chiril afirmă, cu o precizie și vigoare remarcabile credința unanimă și neîndoielnică a Bisericii de atunci în prezența

36. Cateh. III, 9, trad. rom., vol. I, p. 96.

37. Marcu X, 38.

38. I. Cor. IV, 9.

39. F. Cayré, *Précis de Patrologie*, vol. I Paris 1927, p. 358.

reală a lui Hristos în Sfînta Euharistie. Pentru aceasta, el invocă pe Sf. Pavel, reproducînd cuvintele prin care acesta amintea Corintenilor ceea ce făcuse și spusese Mîntuitorul la Cina cea de Taină, cînd a înființat Sf. Euharistie (I Cor. XI, 23—25).

Prin împărtășire, ajungem uniți într-un singur trup și sînge cu Hristos. Căci cine se va putea îndoi că ceea ce primim noi în Sf. Împărtășanie nu este Trupul și Sîngele lui Hristos, cînd El însuși a spus-o, iar Sf. Pavel o repetă? «Sîntem pe deplin încredințați, că ne împărtășim cu Trupul și cu Sîngele lui Hristos». Trupul ni se dă sub forma pîinii, sîngele sub chipul vinului. Prin aceasta noi devenim «purători de Hristos» (χριστοφόροι), «concorporali și consingeni cu El» (σώσωμοι καὶ σὺναιμοι αὐτοῦ), sau «părtași firii dumnezeiești» (θεϊὰς κοινῶν φύσεως), după cum spune Sf. Petru (II Petru I, 4), pentru că trupul și sîngele Domnului se împarte (distribuie) în măduarele noastre (Cateh. XXII, 3, la J. Quasten, 94).

Taina aceasta o anunțase mai dinainte Mîntuitorul, cînd spunea iudeilor că «dacă nu veți mânca Trupul Meu și nu veți bea Sîngele Meu, nu veți avea viață întru voi». (Ioan VI, 54) <sup>40</sup>. Ea fusese preînchipuită, dar într-un mod cu totul imperfect, și în Vechiul Testament, prin «pîinile puse înainte» acestea au fost înlocuite în Noul Testament printr-o «pîine cerească și paharul mîntuirii» (ἄρτος οὐράνιος καὶ ποτήριον σωτηρίου), care sfințesc și sufletul și trupul. De altfel și David prevestise masa euharistică, atunci cînd spunea, adresîndu-se lui Dumnezeu: «Gătît-ai înaintea mea masă, împotriva celor ce mă necăjesc pe mine» (Ps. XXII, 6) <sup>41</sup>, iar în altă parte: «Și paharul tău m-a îmbătat cu cel mai puternic (vin)» (Ps. XXII, 7); la fel făcuse și Solomon, cînd spune în

40. Cf. V. Schmitt, *Die Verheissung der Eucharistie (Joh. 6) bei den Antiochenern Cyrill von Jerusalem und Johannis Chrysostomus*, Würzburg, 1903.

41. Cf. J. Quasten, *Der Psalm vom Guten Hirten in altchristlicher Kultmystik und Tautilurgie*, în rev. «Liturgisches Leben», 1 (1934), 132—141.

Eclesiast : «Vino, mănincă cu veselie pîinea ta și bea cu inimă bună vinul tău și untdelemn să se reverse pe capul tău și hainele tale să fie pururea albe» (Ecl. IX, 7—8). Tot la pîinea euharistică se referea — după părerea Sf. Chiril — și David cînd spunea că «pîinea întărește inima omului spre a-i veseli fața cu untdelemn» (Ps. CIII, 17).

## 2. Rînduiala și explicarea Liturghiei

a. **Rînduiala Liturghiei descrisă de Sf. Chiril.** În cateheza XXIII-a și ultima (a V-a mystagodică), Sf. Chiril descrie și explică rînduiala Liturghiei care se oficia în timpul său la Ierusalim. Și acolo, ca în toate părțile lumii creștine din Răsărit (afară de Egipt), se oficia pe atunci Liturghia de origine apostolică, numită a Sfîntului Iacov, fratele Domnului. Liturghia descrisă de Sf. Chiril nu este altceva decît varianta Ierusalimiteană de atunci a Liturghiei Sf. Iacov, iar Cateheza V-a mystagodică constituie unul din cele mai vechi și mai prețioase izvoare literare, cu ajutorul cărora putem reconstitui, cu aproximație, rînduiala Liturghiei Sf. Iacov din sec. IV<sup>42</sup>, alături de cunoscuta schiță a rînduiei Liturghiei creștine din veacul al 2-lea, datorită Sfîntului Justin Martirul (Apol. I., cap. 65—67), cateheza mistagodică ultimă a Sfîntului Chiril constituie cel mai important document liturgic din antichitatea creștină<sup>43</sup>.

Liturghia descrisă de Sf. Chiril se oficia în sobor, de către preoți și diaconi adunați «în jurul altarului lui Dumnezeu». Sf. Chiril se ocupă de fapt numai de partea a doua a liturghiei timpului său, cea care se numea «a credincioșilor» (Liturghia Euharistică) și al cărei scop și obiectiv principal

42. Incercări de reconstituire a rînduiei acestei Liturghii după catehezele Sf. Chiril, vezi la : F. Probst, *Die hierosolymitanische Messe nach den Schriften des Hl. Cyrill*, în rev. «Katholik», 1884, I, 142—157, 253—279; Același, *Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform*, Tübingen 1893, 77—106; F. Brightman, *Eastern Liturgies*, Oxford 1896, p. 464—470; L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, ed. V, Paris 1925, p. 57—65; J. Hanssens, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, t. II, p. 436—437.

43. F. Cayre, op. cit., p. 358.

erau sfințirea Darurilor și împărtășirea credincioșilor cu ele. Era vorba, deci, de o *liturghie baptismală*, adică liturghia săvîrșită îndată după Botezul catehumenilor în seara (noaptea) Simbetei celei mari, la care aceștia se împărtășeau pentru prima oară (în astfel de cazuri, locul liturghiei catehumenilor îl ținea serviciul botezului, iar mai tîrziu, în ritul bizantin, slujba Vecerniei Paștilor, unită cu Liturghia Sfîntului Vasile).

Descrierea Sf. Chiril începe cu riturile pregătitoare pentru momentul central, al săvîrșirii Sfintei Jertfe. Diaconul dă mai întîi preoților, adunați în jurul Sfintei Mese, să se spele pe miini. Apoi el rostește formula de îndemn pentru darea sărutării păcii (sărutarea frățească sau a iubirii) : «Primiți-vă unul pe altul și să ne sărutăm unul pe altul» (Ἀλλήλους ἀπολάβετε καὶ ἀλλήλους ἀσπαζόμεθα).<sup>44</sup> Urma, desigur, sărutarea reciprocă pe care și-o dădeau pe atunci toți cei prezenți la slujbă : clericii între ei, bărbații mireni între ei, femeile între ele. Apoi preotul liturghisitor (proestosul) striga : «Sus (să avem) inimile!» (ἄνω τὰς καρδίας) la care credincioșii răspundeau, ca și azi : «(Le) avem către Domnul» (ἔχομεν πρὸς τὸν κύριον)<sup>45</sup>.

Preotul rostea, ca și azi, îndemnul : «Să mulțumim Domnului!» (Εὐχαριστήσωμεν τῷ Κυρίῳ)<sup>46</sup>, la care credincioșii răspundeau : «Cu vrednicie și cu dreptate» Ἄγιον καὶ δίκαιον). Apoi preotul-proestos începea să citească cu voce tare marea rugăciune a Sfintei Jertfe, pe care, cu un termen tehnic, o numim *anafora* (aducere, jertfă), și care în acea epocă, era rostită de către protosul-liturghisitor în întregime cu voce tare, fără să fie întreruptă, ca azi, de imne ale credincioșilor (cîntăreților sau corului). Sfîntul Chiril nu redă textul ei, ci numai o rezumă în felul următor : «După aceasta facem pomenire de cer, de pămînt și de mare ; de soare și de lună ; de stele și de toată zidirea cugetătoare și necugetă-

44. Cateh. XXIII, 3 (la J. Quasten, op. cit., p. 98).

45. Cateh. XXIII, 4 (la J. Quasten, op. cit., p. 99).

46. Cateh. XXIII, 5 (la J. Quasten, op. cit., p. 100).

toare, văzută și nevăzută; de ingeri, de arhangheli, de puteri, de domnii, de începătorii, de stăpînii, de tronuri, de heruvimii cei cu multe fețe..., de serafimii, pe care, în Duhul Sfînt, i-a văzut Isaia, stînd în jurul tronului lui Dumnezeu (și cari) cu două aripi își acopăr fața, cu alte două picioarele și cu alte două zboară...»<sup>47</sup>. Recunoaștem ușor în rezumatul făcut de Sf. Chiril conținutul părții de la început a anaforei din vechea liturghie a Sf. Iacob, parte numită, cu un termen tehnic, *rugăciunea teologică*, în care liturghisitorul făcea amintire de toată istoria sfîntă a mîntuirii, începînd cu crearea universului și a omului de către Dumnezeu, și continuînd cu episoadele principale din cursul istoriei sfînte pînă la venirea Mîntuitorului, pentru care se aduceau lui Dumnezeu laude și mulțumiri<sup>48</sup>. În cursul acestei părți se rostea și așa numitul *trisaghion biblic* sau cîntarea întreit-sfîntă a serafimilor: «Sfînt, Sfînt, Sfînt, Domnul Savaot», pe care Sf. Chiril o citează textual și care, în mai toate liturghiile creștine, face tranziția de la rugăciunea teologică la cea *hristologică*, și la *anamneză*, în care se recapitulează, pe scurt, activitatea răscumpărătoare a Mîntuitorului.

Partea următoare a vechei anaforale din liturghia Sf. Iacob — adică *epiclesa*, este rezumată de Sf. Chiril astfel:

47. *Cateh. XXIII*, 6, trad. rom., p. 569.

48. Vezi textul grecesc complet al anaforei din liturghia Sfîntului Iacob, la: F. E. Brightman, op. cit., p. 50—57. Ed. mai nouă de Hrisost. Papadopoulos, 'H θεῖα λειτουργία τοῦ ἁγίου Ἰακώβου τοῦ Ἀδελφοθέου, ed. II, Atena 1929; *La liturgie de Saint Jaques*, Ed. critique du text grec avec trad. latine, par Dom. B.-Ch. Mercier, Paris 1946 (*Patrologia Orientalis*, ed. R. Graffin, t. XXVI, fasc. 2, p. 115—246).

— Trad. rom. de T. Tarnavski, *Despre cele mai însemnate liturghii...*, în rev. *Candela*, an. 1892, p. 328—335, 391—402, 455—466.

— După prof. I. M. Hanssens (*Inst. lit. de ritibus orient.*, III, Roma 1932, p. 384), Sf. Chiril ar fi avut în vedere versiunea siriacă a anaforei Sfîntului Iacob (vezi textul ei la A. Rücker, *Die syrische Jakobusanaphora nach der Rezension des Jāqōb (h) von Edessa*, Münster 1923 («*Liturgiegeschichtliche Quellen*», 4). — A se compara și cu varianta clementină a acestei anafore (în l. greacă) din *Const. Apost.*, VIII, 12, textul grec la J. Quasten, op. cit., p. 214 și urm., și trad. rom. de Ec. N. Nițu, din vol. *Scrierile Părinților Apostolici, dimpreună cu Așezămintele și Canoanele Apostolice*, trad. din orig. de Pr. Ioan Mihălcescu, Econ. M. Păslaru și Econ. G. N. Nițu, vol. II, Chișinău 1928, p. 236 și urm.

«Apoi după ce ne-am sfîntit, prin aceste imne duhovnicești, rugăm pe iubitorul de oameni Dumnezeu să trimită Duhul Cel Sfînt peste cele puse înainte, spre a face pîinea Trup al lui Hristos, iar vinul Sînge al lui Hristos. În adevăr, s-au sfîntit și s-au prefăcut Acelea de care S-a atins Sf. Duh» (*Cateh. XXIII*, 7, trad. rom. p. 569—570).

Ca în toate liturghiile creștine, vechi și noi, anaforaua din vechea liturghie ierusalimiteană a Sf. Iacob continua cu rugăciunile de pomenire și mijlocire generală pentru toată Biserica, numite cu un termen tehnic *diptice*; conținutul lor îl rezumă Sf. Chiril astfel: «Apoi după săvîrșirea jertfei duhovnicești, slujba cea fără de sînge — (μετὰ τὴν πνευματικὴν θυσίαν, τὴν ἀναιμακτον λατρείαν), rugăm pe Dumnezeu asupra jertfei de ispășire (ἐπὶ τῆς θυσίας ἐκείνης τοῦ ἱλασμοῦ), pentru pacea de obște a Bisericilor, pentru bună-rînduiala lumii, pentru împărați, pentru ostași și cei care ne ajută în lupte, pentru cei care sînt în boale, pentru cei care se trudesă și în general noi toți ne rugăm și oferim această jertfă pentru toți care au nevoie de ajutor».

Apoi facem pomenire și de cei mai dinainte adormiți, mai întîi de patriarhi, de profeți, de apostoli, de mucenici, pentru ca Dumnezeu prin rugăciunile și mijlocirile lor să primească cererea noastră; apoi ne rugăm și pentru cei mai dinainte adormiți sfînti părinți și episcopi și în scurt pentru toți cei adormiți înainte de noi...» (*Cateh. XXIII*, 7—8, trad. rom. p. 569—570 și Quasten, p. 102).

Precum se vede, în dipticele anaforalei liturghiei ierusalimiteane a Sf. Iacob, descrisă de Sf. Chiril, pomenirile nomenclurale pentru care se făcea mijlocirea generală încep cu cele pentru credincioșii vii și continuă cu cele pentru morți, adică invers decît în liturghiile ortodoxe de azi.

După ce preotul — protos termina de citit rugăciunea Sfîntei Jertfe (anafora), urma rugăciunea domnească (Tatăl nostru), care se termina cu răspunsul poporului: *Amin*.

Preotul — protos spunea apoi: «Sfintele Sfîntilor», la care cei de față răspundeau, ca și azi: «Unul Sfînt, Unul

Domn, Iisus Hristos» (tantum). Psaltul ( ἀκούετε τοῦ ψάλλοντος) cînta îndemnul la împărtășire: «Gustați și vedeți că bun este Domnul» (Ps. XXXIII, 8). Urma împărtășirea clerului și a credincioșilor. Aceștia din urmă primeau pe atunci Sf. Împărtășanie exact cum se împărtășesc astăzi clericii la liturgia arhierască, adică li se dădea mai întîi în palma dreaptă, de către preot, Sf. Trup și apoi gustau Sf. Singe direct din Sf. Potir, pe care li-l oferea diaconul. Cu acest prilej, Sf. Chirilă dă neofitilor din Ierusalim sfaturi utile despre felul cum trebuiau să primească Sf. Împărtășanie, sfaturi care sînt foarte prețioase pentru reconstituirea ritualului (rînduiei) împărtășirii laicilor în Biserica Veche, «Cînd te apropii, deci, să te împărtășești, nu te apropia cu palmele mîinii întinse, nici cu degetele răsfirate; dimpotrivă, fă mîna stîngă tron mîinii drepte, ca una ce are să primească pe Împărat. Fă-ți căuș palma și primește trupul lui Hristos, răspunzînd *Amin*. După ce-ți vei sfinți cu multă grijă ochii prin atingerea Sfințului Trup<sup>49</sup>, împărtășește-te, avînd grijă să nu pierzi ceva din El. Căci dacă vei pierde ceva, este ca și cum ți-ai pierde unul din propriile tale mădulare...

Apoi, după ce te-ai împărtășit cu Trupul lui Hristos, apropie-te și de Potirul Singelui. Nu mai întinde mîinile, ci pleacă-te și, cu chip de rugăciune și venerare, rostește, împărtășindu-te din Singele lui Hristos. Și pe cînd sînt încă umede buzele tale, du degetele la gură și sfințește cu umezeala buzelor tale ochii, fruntea și celelalte simțuri<sup>50</sup>. Apoi, așteptînd rugăciunea, mulțumește lui Dumnezeu, Care te-a învrednicit de atît de mari Taine» (*Cateh. XXIII, 21—22*, trad. rom. p. 576—577).

49. Despre atingerea ochilor (a frunții) cu Sf. Trup, vezi și Teodor de Mopsuestia Cp. F. J. Dolger, *Das Segnen der Sinne mit der Eucharistie*, în AC, 4 (1933), 130—137.

50. Obiceiul de a șterge palma dreaptă peste ochi (frunte) după împărtășirea cu Sf. Trup și de a-și ține palma dreaptă peste buze după gustarea din potir, s-a păstrat pînă azi în Biserica nestorianilor (vezi E. Tisserant, *Nestoriane Eglise*, în DTC, XI, 315).

După împărtășire, urma deci «rugăciunea» pe care trebuiau s-o aștepte cei ce se împărtășiseră, și care era, desigur, ca și azi, o rugăciune de mulțumire pentru împărtășire. Cu aceasta se încheia rînduiala Liturghiei Ierusalimului din sec. IV, descrise de Sf. Chirilă în ultima sa cateheză mystagogică.

Precum vedem, liturgia aceasta cuprindea riturile și rugăciunile esențiale, care constituiesc elementele principale ale părții corpunzătoare din Liturgia ortodoxă de azi: spălarea mîinilor liturghisitorilor (care în ritul bizantin de azi se face la începutul Proskomidiei), marea rugăciune a Sfintei Jertfe (anafora), Rugăciunea Domnească, împărtășirea și rugăciunile de mulțumire. Sf. Chirilă nu pomenește nimic de ectenia mare, de la începutul Liturghiei credincioșilor (ectenia care exista, desigur, și la Ierusalim (azi la începutul Liturghiei catehumenilor), dar al cărei conținut nu avea nevoie de explicare.

Cît privește celelalte rituri, rugăciuni și imne din liturgia ortodoxă de azi, de care Sf. Chirilă nu amintește nimic (vohodul mare sau ieșirea cu Sf. Daruri, Heruvicul, Simbolul Credenței, Axionul și ectenia de după el, etc.), ele nu intrașă încă în uz în Liturgia Sf. Iacov din sec. IV.

De remarcat iarăși că Sf. Chirilă nu amintește decît o singură dată despre cîntăreț sau psalt (*Cateh. XXIII, 20*); toate rugăciunile și imnele cîntate azi de cîntăreți (cor) sînt puse de Sf. Chirilă pe seama neofitilor (credincioșilor) înșiși, pentru că pe atunci întreaga slujbă liturgică se desfășura ca un continuu dialog sau schimb de răspunsuri între preot (diacon) de o parte, și credincioșii din biserică, de alta.

#### b. Explicarea liturghiei

*Spălarea mîinilor clericilor slujitori* înainte de săvîrșirea Sfintei Jertfe simbolizează curăția morală și spirituală cu care trebuie să ne apropiem de Sf. Altar și să luăm parte la săvîrșirea celor Sfinte. «Spălarea este un simbol că trebuie să vă curățiți de toate păcatele și fărădelegile. Mîinile noastre sînt simbolul faptelor noastre; este lămurit că prin spă-

larea mîinilor facem aluzie la curăţenia şi neprihănirea faptelor noastre. N-ai auzit pe fericitul David că ne-a făcut cunoscută această taină prin cuvintele: «Spăla-voi între cei nevinovaţi mîinile mele şi voi înconjura jertfelnicul Tău, Doamne?» (Ps. XXV, 6). Prin urmare, spălarea mîinilor înseamnă că sîntem curaţi de păcate» (Cateh. XXIII, 2, trad. rom. pp. 566—567). Precum se vede, Sf. Chiril aminteşte aici şi cuvintele din Ps. XXV, 6, care, împreună cu restul versetelor acestui psalm, se întrebuintează în liturghia bizantină de azi, ca formulă sacramentală însoţitoare a actului spălării mîinilor de către slujitori, la începutul Proskomidiei; nu e sigur însă dacă acest text biblic intrase încă de pe atunci în uzul liturgic.

*Sărutarea păcii*, este semnul iubirii frăţeşti dintre creştinii participanţi la săvîrşirea Sfintei Jertfe. «Să nu-ţi închipui că sărutarea aceea este o sărutare obişnuită, din acelea ce se dau de prieteni pe stradă sau în piaţă. Sărutarea aceasta nu este la fel cu acelea. Sărutarea aceasta uneşte sufletele unele cu altele şi îndepărtează din suflete orice vrăjmăşie. Sărutarea aceasta este deci un semn al unirii sufletelor şi al izgonirii oricărei vrăjmăşii». Amintind cuvintele Mîntuitorului din Matei V, 23—24, Sf. Chiril continuă: Sărutarea este deci o împăcare; pentru aceasta e sfîntă» (Cateh. XXIII, 3, trad. rom. p. 567). Se redau apoi textele biblice în care Sf. Apostoli recomandă primilor creştini sărutarea iubirii (I Cor. XVI, 20 şi I Petru V, 14; de adăugat Rom. XVI, 16).

*Îndemnul «Sus inimile!»,* adresat de preot credincioşilor înainte de începerea ritului Sfintei Jertfe, înseamnă că «în acel ceas foarte înfricoşător trebuie să avem inima sus către Dumnezeu şi nu îndreptată în jos spre pămînt şi spre lucrurile pămînteşti... Preotul liturghisitor porunceşte cu putere să lăsăm în ceasul acela toate grijile cele lumeşti, toată grija ce-o avem de gospodăria noastră şi să avem inima în cer la Dumnezeu Cel iubitor de oameni». Nimeni să nu stea în biserică în aşa chip încît cu gura să spună: *Avem către Dom-*

*nul*, iar cu mintea să se gîndească la grijile cele lumeşti. Totdeauna trebuie să ne gîndim la Dumnezeu. Dacă lucrul acesta nu este cu putinţă să-l facem în tot timpul din pricina slăbiciunii noastre omenesti, cel puţin în ceasul acela să ne dăm silinţa să-l îndeplinim» (Cateh. XXIII, 4, trad. rom. p. 568).

Referitor la Imnul Serafimic (Sfînt, Sfînt, Sfînt Domnul Savaot!), încadrat în textul rugăciunii Sfintei Jertfe, Sf. Chiril spune: «Rostim această laudă lui Dumnezeu, predată nouă de serafimi, pentru ca să fim părtaşi cîntării oştirilor celor mai presus de lume» (Cateh. XXIII, 6, trad. rom. p. 569).

După ce descrie în continuare rînduiala slujbei rezumînd cuprinsul Rugăciunii Sfintei Jertfe, Sf. Chiril zăboveşte puţin asupra pomenirii morţilor, din partea finală a dipticelor, s-o fundamenteze printr-o explicare doctrinară. «Credem că vor dobîndi cel mai mare folos sufletelor pentru care facem rugăciune la Jertfa Sfîntă şi preainfricoşătoare ce este pusă înainte», spune el<sup>51</sup>, formulînd, în chipul cel mai pregnant şi neîndoelnic, credinţa generală a Bisericii din acel timp despre eficacitatea rugăciunilor de mijlocire pentru vii şi morţi, făcute la Liturghie. Dar cum mulţi se întrebau şi pe atunci cum se poate aceasta, Sf. Chiril explică mai departe, printr-o comparaţie în gustul vremii, de ce mijlocirile făcute de Biserică după săvîrşirea Sfintei Jertfe au atîta putere: «Să ne închipuim că un împărat a surghiunit pe cei care i-au greşit; prietenii celor surghiuniţi au împletit o cunună şi i-au dat-o împăratului spre a se îndura de cei pedepsiţi. Credeţi oare că împăratul nu le-ar uşura pedeapsa? Tot aşa şi noi; deşi sîntem păcătoşi, totuşi totdeauna aducem rugăciune lui Dumnezeu pentru cei adormiţi; nu-i împletim cunună, ci-i oferim pe Hristos, Care a fost junghiat pentru păcatele noastre, spre a îmblîzni pe iubitorul de oameni Dumnezeu atît faţă de ei cît şi faţă de noi» (Cateh. XXIII 10, trad. rom. p. 571).

Sf. Chiril explică *rugăciunea Tatăl Nostru*, care era aşezată imediat înainte de împărtăşire, ca şi în Liturghiile orto-

51. Cateh. XXIII, 9, trad. rom., p. 570.

doxe de azi. Este una dintre cele mai scurte, dar substanțiale explicări ale Rugăciunii Domnești<sup>52</sup>, care se adaugă la cele mai vechi, de la Tertulian<sup>53</sup>, Sf. Ciprian<sup>54</sup> și Origen<sup>55</sup>. Vom spicui din ea numai ce este nou față de cele anterioare.

Astfel, la prima cerere: «Sfințească-se numele Tău!», Sf. Chiril spune că numele lui Dumnezeu este prin fire sfânt; dar întrucât poate fi pîngărit în cei păcătoși (Is. LII, 5 și Rom. II, 24), noi ne rugăm ca el să se sfințească în noi, care ne sfințim și facem lucruri vrednice de sfințire (Cateh. XXIII, 12).

Cererea «Vie împărăția Ta» se va împlini, cînd potrivit spuselor Sf. Ap. Pavel, nu va mai împărăți păcatul în trupul nostru cel muritor (Rom. VI, 12), ci ne vom curăți pe noi înșine în faptă, în gînd și în cuvînt (Cateh. XXIII, 13).

În cererea următoare ne rugăm ca să fie îndeplinită și de noi, pe pămînt, voia lui Dumnezeu, așa cum e împlinită de sfinții îngeri (cf. Ps. C II, 21).

Sf. Chiril interpretează în chip simbolic-spiritual cererea «pîinea noastră cea spre ființă dă-ne-o nouă astăzi», spunînd că ea se referă nu la pîinea obișnuită, fiindcă — după el — adjectivul «spre ființă» (ἐπιούσιος, substantialis) se referă la ființa sufletului (ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ τῆς ψυχῆς); aici e vorba de o pîine sfîntă (Sf. Euharistie), care «se răspîndește în toată ființa spre folosul trupului și al sufletului», iar cuvîntul «astăzi» (σήμερον) trebuie înțeles «în fiecare zi» (καθ' ἡμέραν).

Prin cuvintele «Și ne iartă nouă greșalele noastre, precum și noi iertăm greșităților noștri», spune Sf. Chiril (Cateh. XXIII,

52. «O parafrază, pe cit de scurtă pe atît de bogată, a rugăciunii domnești» (A. Hamman, *Prières des premiers chrétiens*, Paris, 1962, p. 394).

53. *De oratione*, P.L., t. I, col. 1251—1304, Trad. rom. de Dim. Gr. Popescu (teză dt licență), Buc., 1908.

54. *De dominica oratione*, P.L. t. IV, col. 523—544. — Trad. rom. de Ioan Demetrescu, Buc., 1909 (teză de licență).

55. Περὶ εὐχῆς (*Despre rugăciune*), P.G., t. XI, col. 416 și urm. Trad. rom. de Dr. I. Serafinceanu, în rev. «Candela» (Cernăuți), an. 1946, p. 512—515 (numai primele 3 paragrafe).

-6) — «noi facem un fel de legămînt<sup>56</sup> față de Dumnezeu, prin care ne obligăm să iertăm semenilor noștri greșalele lor față de noi, care sînt mici și neînsemnate — pentru ca, în schimb Dumnezeu să ne ierte greșelile noastre față de El, care sînt mari și pot fi iertate numai prin iubirea Lui de oameni».

Cererea «Și nu ne duce pe noi în ispită!» trebuie înțeleasă că rugăm pe Dumnezeu nu ca să ne ferească de ispite, căci Sf. Ap. Iacov ne îndeamnă să socotim drept mare bucurie cînd sîntem încercați cu multe feluri de ispite (Iacov I, 2) — ci ca să nu ne lase să fim biruiți de ispite, să nu ne afundăm în ele ca în valuri și să nu ne lăsăm duși ca de un torrent, fără să ne înecăm (conf. Ps. LXV, 9—11).

Prin cererea «Ci ne izbăvește de cel viclean» ne rugăm să fim izbăviți de diavolul, iar cuvîntul *Amin*, cu care se încheie Rupăciunea Domnească, înseamnă: așa să fie, ( γένοιτο, fiat), pecetluind cele ce am spus în rugăciunea pe care am învățat-o de la Dumnezeu (Cateh. XXIII, 18).

Privitor la formula «Sfintele Sfinților» și răspunsul credincioșilor, Sf. Chiril spune neofitilor: «Cele ce stau înainte sînt «sfinte», pentru că au primit pogorîrea Sfîntului Duh. «Sfinți» sînteți și voi, pentru că ați fost învredniciți de Duhul Sfînt. Apoi spuneți: Unul Sfînt, unul Domn, Iisus Hristos. Cu adevărat Unul singur este Sfînt, Cel Care este prin fire sfînt; și noi sîntem sfinți; dar nu prin fire, ci prin participare prin nevoință și prin rugăciune». (Cateh. XXIII 19, trad. rom. pp. 575—576).

În legătură cu chinonicul «Gustați și vedeți că bun este Domnul», Sf. Chiril atrage luarea aminte neofitilor că «gustarea», de care e vorba aici, se face nu cu simțurile trupesti, ci cu antenele credinței neîndoielnice. «Noi gustăm, dar nu sîntem chemați să gustăm pîine și vin, ci antitipul (ἀντίτυπον) trupului și singelui lui Hristos» (Cateh. XXIII, 20).

După ce arată neofitilor cum trebuie să se apropie de Sfintele Taine în clipa împărtășirii, Sf. Chiril termină ultima sa cateheză mystagogică îndemnînd pe ascultătorii săi să be-

56. În orig. — συνθήκας (pacta), în trad. Fecioru (p. 573) — învoială.

nefiecieze de comoara harurilor care ni se pune la îndemână prin Sfinta Euharistie: «Păstrați deci aceste predanii neîntinate și păstrați-vă să nu vă poticniți. Să nu vă despărțiți de împărtășire. Să nu cumva să vă lipsiți din pricina întinăciunii păcatelor, de aceste sfințite și duhovnicești taine...» (Cateh. XXIII, 23, trad. rom. p. 577).

### 3. Considerațiuni critice asupra catehezelor mistagogice ale Sfintului Chiril

#### Caracterele și valoarea interpretării chiriliene a Tainelor de inițiere

Precum vedem, explicarea liturgică a Sf. Chiril al Ierusalimului are ca obiect mai mult formularul sau textul Sfintei Liturghii, decât ritualul sau ceremonialul ei, care, de altfel, în acea vreme se afla încă într-un stadiu de simplitate mult mai apropiat de cel al Bisericii primare decât de cel din sec. VI înainte. Cu excepția ritului spălării mâinilor liturghisitorilor, de la începutul Liturghiei credincioșilor, Sf. Chiril nu descrie și nu explică nimic din ritualul liturgic executat de clerici în Sf. Altar. Adresându-se neofitilor, sfântul catehet nu ia în considerație decât formulele liturgice pe care participanți la slujbă le aud rostite de liturghisitori sau le execută ei înșiși, iar dintre actele rituale nu se ocupă decât de cel al împărtășirii laicilor, pe care îl descrie amănunțit, pentru că interesează îndeaproape nu numai pe neofiți, ci pe credincioși în general. La fel procedează el când descrie și explică ritualul Botezului și al Mirungerii.

Din punctul acesta de vedere, Catehezele mystagogice ale Sf. Chiril se situează printre comentariile liturgice de tip verbal sau literal. Explicarea dată de Sf. Chiril e simplă, directă și clară, lipsită — mai ales în Cateheza V-a mystagogică — simbolismul sau alegorismul, uneori excesiv, pe care îl vom întâlni la comentatorii de mai târziu, care își vor îndrepta atenția mai ales spre ritualul sau ceremonialul liturgic.

Ținând seama de nivelul ascultătorilor săi în ceea ce privește cunoașterea doctrinei creștine, Sf. Chiril nu face caz

prea mult nici de o teologie prea savantă sau aprofundată, ci împărtășește proaspetilor creștini doar atîta cît le era necesar și cît puteau ei înțelege atunci din învățătura de credință a Bisericii în legătură cu cele trei Sfinte Taine și cu Sfinta Liturghie; el le vorbește foarte pe scurt și în chipul cel mai simplu și mai ușor de înțeles despre semnificația și importanța spirituală a Botezului și a Mirungerii în viața religioasă creștină, despre datoriile morale ale noilor creștini, despre realitatea prezenței Trupului și Singelui Domnului în elementele Euharistice, despre eficacitatea rugăciunilor de mijlocire făcute de Biserică pentru vii și morți prin jertfa nesîngeroasă de la Liturghie, ș.a. Catehezele sale constituie o operă de polemică ori de studiu speculativ, ci o expunere simplă, cu caracter popular, a doctrinei comune a Bisericii<sup>57</sup>.

Ceea ce urmărește Sf. Chiril în primul rînd, prin explicarea sa, nu este atît instruirea neofitilor în misterele de competență ale cultului creștin sau ale învățăturii de credință, cît edificarea lor morală. El țintește să facă din ascultătorii săi nu atît buni cunoscători ai adevărurilor teoretice de credință, cît implinatori ai legilor moralei creștine, ai poruncilor evanghelice. Ceea ce primează deci în explicarea sa este intenția moralizatoare, căreia îi este subordonată de fapt explicarea teoretică; aceasta din urmă nu este de fapt decât un suport, pretext sau punct de plecare pentru aplicările morale, pentru sfaturile, îndemnurile și concluziile privind trăirea ascultătorilor săi după dreptarul legii morale creștine. Din acest punct de vedere, comentariul Sf. Chiril face parte dintre cele cu scop și caracter moral-ascetic.

Sf. Chiril se dovedește un moralist desăvîrșit. Aplicațiunile și recomandările morale formulate de el sînt strîns legate de principiile teoretice și dogmatice pe care le ilustrează; ele vibrează de o puternică credință și convingere creștină și se disting printr-o mare frumusețe literară, calități pe care nu le vom regăsi decât, puțin mai târziu, la Sfîntul Ioan Gură de Aur. Așa de pildă, tilcuind formula de lepădare din rînduiala

57. Cp. F. Cayré, *Précis de Patrologie*, t. I, Paris 1927, p. 356.

Botezului («Mă lepăd) și de toată slujirea ta» (a diavolului) după ce enumeră diferitele forme și practici păgânești de slujire a diavolului din acea vreme (auguriile, ghicirea viitorului, talismanele, vrăjitoriile, etc.), — Sf. Chiril adaugă: «Fugi de acestea! Dacă vei cădea în aceste practici, după ce te-ai lepădat de satana și după ce te-ai împreunat cu Hristos, vei fi ispitit mai amar de tiran; mai înainte se purta poate atent cu tine, pentru că erai al lui și-ți făcea mai ușoară amara robie, acum însă, este foarte înverșunat împotriva ta. Prin urmare ești lipsit și de Hristos, dar ești chinuit și de satana. N-ai auzit ce ne istorisește Vechiul Testament despre Lot și despre fetele lui? N-a fost mântuit el și cu fetele lui pentru că au fugit în munte? Femeia lui însă s-a prefăcut în stîlp de sare<sup>58</sup> fiind făcută de rușine pentru vecie, pentru că a mai păstrat în sufletul ei dorințele cele rele de a se întoarce la viața ei trecută. Ai grijă deci de tine însuși, nu te mai întoarce la cele ce ai lăsat! Odată ce ai pus mîna pe plug<sup>59</sup>, nu te mai întoarce din nou la faptele cele sărate ale acestei vieți! Dimpotrivă, fugi în munte<sup>60</sup> la Iisus Hristos, la piatra cea tăiată fără ajutorul mîinilor<sup>61</sup>, care a umplut toată lumea» (*Cateh. XIX, 8* trad. rom. pp. 546—547).

Sf. Chiril se adresează ascultătorilor săi cu un ton de intimitate familiară, cu tonul unui învățător și părinte duhovnicesc, profund interesat de mîntuirea învățăceilor lui, a căror inimă știe să o cucerească nu numai prin măiestria lui de catehet și orator, ci și printr-o dragoste adevărată, desigur și discret mărturisită. După ce le explică rînduiala sfîntului Botez, el își încheie astfel cea de a doua cateheză mystagogică: «Dîndu-vă aceste învățături, atît cît trebuie, vă rog să le țineți minte, pentru ca și eu nevrednicul să spun despre voi: «Vă iubesc pentru că totdeauna vă aduceți aminte de mine și țineți predaniile pe care vi le-am dat»<sup>62</sup>. Pu-

58. Facere XIX, 15—30.

59. Luca IX, 62.

60. Facere XIX, 17.

61. Daniil II, 24—35.

62. I. Cor. XI, 2.

ternic este Dumnezeu, Care vă înfățișează ca pe niște înviați din morți<sup>63</sup>, să vă dea vouă putere să umblați întru înnoirea vieții<sup>64</sup>, că a Lui este slava și puterea, acum și în veci, amin» (*Cateh. XX, 8*, trad. rom. p. 554).

Ceea ce caracterizează apoi Catehezele Sfîntului Chiril, în general, este puternicul duh biblic, de care sînt profund impregnate. Ca toți marii teologi din epoca patristică, toată argumentarea teologică, doctrinară și morală a marelui catehet ierusalimitean se reazemă aproape exclusiv pe Sfînta Scriptură, atît a Vechiului cît și a Noului Testament. În cărțile inspirate ale Sfîntei Scripturi, a căror cunoaștere profundă caracterizează pe toți marii cateheți și oratori din acea vreme, Sf. Chiril găsește și folosește, la tot pasul, argumentele necesare pentru întemeierea afirmațiilor sale, comparațiile, pildele și asemănările folosite ca material intuitiv, precum și figurile de stil, care dau savoare literară vorbirii sale și o fac să semene atît de mult cu graiul biblic al profeților. Abundența citatelor biblice textuale, a citatelor indirecte, a aluziilor de sens, a expresiilor și a termenilor sau turnurilor de origine biblică în catehezele Sfîntului Chiril sînt impresionante pentru noi cei de astăzi, care, în general, cunoaștem și utilizăm atît de puțin Sfînta Scriptură în searbăda noastră teologie lipsită de duh biblic și patristic!

Epistolele sfîntului Apostol Pavel, cu bogata lor substanță doctrinară și morală, constituiesc îndeosebi izvorul de inspirație preferat al explicării liturgice din Catehezele mystagogice ale Sfîntului Chiril. Așa, de ex., temeiul explicării Botezului, ca Taină a regenerării și reînnoirii creștine, îl află sfîntul catehet în textele pauliene din epistolele către Romani (VI, 3—5), cea către Galateni (III, 27) și cea către Coloseni (II, 12 și III, 3) pe care Sf. Chiril le citează atît de des în primele sale trei cateheze mystagogice; iar sursa sa de inspirație și punctul de plecare al explicării Sfîntei Euharistii Sf. Chiril le găsește în textele pauline din prima epis-

63. Rom. VI, 13.

64. Rom. VI, 4.

tolă către Corinteni. (cap. XI, 23—25), cu care el își și începe cea de a patra cateheză mystagogică și pe care le dezvoltă și le comentează mai departe în chip magistral. Pe lângă acestea, el găsește însă în cărțile Vechiului Testament, multe preînchipuiri, tipuri sau simboale ale botezului, mirungerii și Euharistiei creștine, dintre care pe unele le mai găsim semnalate incidental și la alți scriitori creștini, anteriori lui, dar care sînt acum pentru prima dată folosite în chip sistematic, în cadrul unei explicări complete a liturghiei și a celor trei Taine creștine de inițiere.

Nu putem preciza dacă și în ce măsură Sf. Chiril a cunoscut și folosit explicările mai vechi ale rugăciunii Domnești (Tertulian, Ciprian, Origen), cu care explicarea sa are unele vagi puncte de contact. În tot cazul, explicarea sa la rugăciunea Tatălui Nostru, dată în cadrul explicării Liturghiei, din ultima cateheză mystagogică, se distinge prin conciziunea, sobrietatea și originalitatea ei; e pentru prima oară în literatura creștină cînd Rugăciunea Domnească e explicată nu ca o rugăciune izolată, ci ca o piesă din rînduiala Liturghiei, iar explicarea ei dată de Sf. Chiril constituie unul dintre meritele principale ale comentariului său liturgic.

Și dacă explicarea Liturghiei este la el destul de sumară și am putea spune, oarecum simplistă, elementară, în schimb datorăm Sf. Chiril una dintre cele mai dezvoltate, mai substanțiale și mai temeinice expuneri ale doctrinei teologice creștine despre Botez și Mirungere, din toată literatura patristică (vezi îndeosebi Cateh. III, și XX).

În Catehezele sale mystagogice el formulează pentru prima oară și fundamentează ca o solidă argumentare scripturistică, ideile de căpetenie ale literaturii acestui gen, pe care le vom întîlni de aici înainte reluate, formulate și dezvoltate în diverse feluri, de către comentatorii de mai târziu ai cultului creștin. Am putea spune că Sf. Chiril trasează liniile fundamentale ale literaturii creștine mystagogice; dar el este nu numai un simplu pionier în acest domeniu, ci în multe privințe rămîne o culme, care nu va fi depășită decît de către nutini dintre urmașii săi.



## SFÎNTUL IOAN GURĂ DE AUR CA INTERPRET AL BOTEZULUI

### 1. Catehezele sale baptismale

În preajma anului 386, cînd la Ierusalim se stingea din viață Sfîntul Arhiepiscop Chiril, nu departe de acolo, într-un alt important centru religios, politic și cultural al epocii paleocreștine — la Antiohia —, începea să strălucească pe cerul creștinătății din veacul al patrulea un nou luceafăr, care avea să lase în urmă lui lumini nestinse încă pînă astăzi: Sfîntul Ioan, marele predicator care va fi supranumit mai târziu *Gură de Aur* și care în anul 386 era hirotonit preot de către episcopul Flavian al Antiohiei.

În calitate de predicator al catedralei episcopale din acest oraș, funcție pe care a îndeplinit-o între anii 386—398, Sf. Ioan avea, ca toți marii predicatori din acel timp, — și sarcina de a pregăti pe catehumeni pentru primirea Botezului, lucru care se făcea, de regulă, în timpul postului Paștilor<sup>1</sup>. Dar spre deosebire de Ierusalim — unde Sf. Chiril explica riturile tainelor de inițiere numai neofiților — la Antiohia explicarea riturilor baptismale se făcea înainte de botez, auditori fiind catehumenii înscrisi la începutul postu-

<sup>1</sup> Sf. Ioan însuși face aluzii, în diverse scrieri ale sale, la faptul că era nevoit uneori să întrerupă sau să întîrzie continuarea unui ciclu de omilii exegetice, pentru a vorbi catehumenilor.

Vezi, de ex., *Omilia a doua despre rolul diavolului în această lume*, P.G., t. XLIX, col. 258 și *Omilia XII, 1 la Geneză* (ținută în anul 388), P.G., t. LIII, col. 98-Cp. și Chrys. Baur, *Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit, Erster Band* (Antiochien), München 1929, p. 63.

lui pentru primirea botezului în noaptea Paștelui (φωτιζόμενοι, *competentes, illuminandi sau baptizandoi* μελλόντες φωτισθαι). Din nefericire, nu au parvenit pînă la noi toate catehezele cu caracter baptismal (mystagogic) ținute de Sf. Ioan catehumenilor și neofiților de la Antiohia. Se pare însă că el a rostit asemenea cuvîntări cel puțin în trei ani diferiți, căci ne-au rămas (sau ne sînt cunoscute pînă acum) de la el numai 13 cateheze mystagogice, care se pot repartiza în trei serii (cicluri), ținute la Antiohia, în timpul postului Paștilor din trei ani diferiți, și anume:

a) O serie ținută în anul 387, din care ni s-a păstrat o singură cateheză, și anume a doua editată prima dată de Bernard Montfaucon<sup>2</sup> și reprodusă de J. P. Migne, în *Patrologia Graeca*, t. XLIX, col. 231—240 (cu traducere latină de Bernard Brixian);

b) O altă serie, alcătuită din patru omilii, ținute, după toată probabilitatea, în Păresimile anului 388 și publicate de savantul grec A. Papadopoulos-Kerameus, în vol. *Varia graeca sacra. Sbornik greceskih neizdannih bogoslovkih textov IV—XV (Colecție de texte teologice grecești inedite din sec. IV—XV)*, Sankt-Petersburg 1909, p. XX—XXV și 154—183, după Codicele 129 (un Omiliar) din fosta Bibliotecă Sinodală de la Moscova, din sec. X—XI, fol. 380—387 (azi în Muzeul Istoric din Moscova, fără cotă); numai prima dintre aceste patru cateheze (ținută cu 30 zile înainte de Paști) fusese editată și de J. P. Migne, în P. G., t. XLIX, col. 223—232, după o ediție mai veche, a lui Fronton du Duc, din sec. XVI; cea de a patra (ultima) din această serie a fost ținută neofiților chiar în noaptea Paștilor, îndată după primirea Botezului<sup>3</sup>.

2. *Sancti Patris nostri Joannis Chrysostomi... Opera omnia quae existant...*, t. II, Paris 1718, col. 231—240 (altă td. la Venetia 1784, p. 224—234).

3. Cele trei omilii baptismale ale Sf. Ioan Hrisostom, citate de Papadopoulos — Kerameus au fost trad. în engleză de P. Harkins, *Sf. John Chrysostome, Baptismal Instructions*, London 1963 (Ancient Christian Writers, vol. 31).

c) A treia serie (probabil singura păstrată în întregime) este alcătuită din opt omilii (cateheze) baptismale, rostite — pe cît se pare — în cursul Păresimilor din anul 390 și publicate de curînd de către cunoscutul cercetător contemporan al textelor hrisostomice, Părintele assumptionist Antoine Wenger, după Codicele 6 al mînăstirii atonite Stavronikita, de pe la începutul secolului al XI-lea (singurul text cunoscut pînă acum)<sup>4</sup>. Primele două din această serie sînt adresate catehumenilor, celelalte sînt adresate neofiților, după botezarea lor, fiind deci rostite în Săptămîna Luminată a anului respectiv.

Nu toate aceste cateheze (12 la număr) sînt însă importante din punctul de vedere care ne preocupă aici. Cele mai interesante pentru descrierea și explicarea ritualului botezului sînt catehezele a doua și a treia din seria publicată de A. Papadopoulos-Kerameus (Op. cit., p. 166—176 și 176—183)<sup>5</sup>, cateheza a doua din seria publicată recent de A. Wenger (Op. cit. p. 133—150) și — în parte — cele două cateheze dispartate (din două serii deosebite) editate mai de mult de J. P. Migne (P. G., t. XLIX, col. 223—240). Restul catehezelor postbaptismale — și mai ales catehezele III—VIII din seria cea mai completă, publicată de curînd de A. Wenger — cuprind,

4. Jean Chrysostome, *Huit catecheses baptismales inédites*. Introd., texte critique, trad. et notes de Ant. Wenger, A. A. Paris 1957 (Col. «Sources chrétiennes», 50), 284 p. (dintre care, p. 108—262 duble). — Numai cateheza a trei din această serie (intitulată *Către cei luminați* și rostită chiar în noaptea Paștilor), mai are cunoscută și din alte manuscrise grecești, descoperite mai de mult și aflate acum în Apus (ca de ex. Cod. Paris. Graec. 700 din sec. X) și fusese tradusă în latinește de Anianus din Celeda, încă din anul 415; această traducere latină a fost inclusă, parțial ori integral, în florilegiile patristice (*Sacra parallela*) de largă circulație în evul-mediu, fiind cunoscute în Apus înaintea celorlalte omilii hrisostomice cu conținut similar (reeditată și la A. Wenger, Op. cit., p. 163—161). De altfel, această cateheză este identică cu cea numerotată a patra, din ciclul celor patru cateheze baptismale editate de către A. Papadopoulos-Kerameus, în col. *Varia graeca sacra* Sankt-Petersburg 1909.

5. Prima dintre aceste două poartă titlul: Προς τοὺς μέλλοντας φωτισθαι κατὰ χριστὸν ἐσχατὴ (ea încheia deci seria catehezelor ținute catehumenilor în anul respectiv, înainte de botezul lor), iar a doua e intitulată: Προς τοὺς φωτισθέντας, εἰς τὸ Πάσχα (ținut, deci chiar în ziua de Paști, celor botezați atunci).

de fapt, considerațiuni, îndemnuri și sfaturi de ordin moral, privitoare la viața religioasă-morală a noilor creștini, mai ales că autorul lor, cu toate că are în vedere în primul rând pe neofiiți, ține în seamă și pe credincioșii mai vechi (botezați mai de mult), care ascultau aceste omilii laolaltă cu neofiiții<sup>6</sup>.

Ca să delimităm de la început orizontul preocupărilor de mystagog ale Sfintului Ioan Gură de Aur, vom preciza că el descrie și explică riturile unei singure Taine, Taina inițială și

6. O analiză a cuprinsului tuturor celor 12 cateheze ale Sf. Ioan destinate catehumenilor și neofiiților, vezi la A. Wenger, Op. cit., p. 24—48. — Cp. și Th. M. Finn, *The Liturgy of Baptism in the Baptismal Instructions of St. John Chrysostom*, Washington 1967 (The Cath. of America Studies in Christian Antiquities, 15).

Lécuyer J., *San Juan Crisostomo y la confirmacion*, în rev. «Orbis Catholicus» (Barcelon 1958), 385—387.

J. Weaver, *Catechetical Themes in the Post-Baptismal Teaching of St. John Chrysostom* (diss., Catholic University of America), Washington 1964.

Paul W. Harkins, *Chrysostom's Postbaptismal Instructions*, în vol. *The Heritage of the Early Church, Essays in honor of... Rev. G. V. Florovsky* — ed. by David Neiman and Margarett Schatkiin, Roma 1973 (Or. Christ. Analecta, 195), p. 151—165 (exemplar propriu).

P. Harkins, *Chrysostom's Sermo ad Neophytos*, în «Studia Patristica», 10 (Berlin...), p. 112—117.

P. Harkins, *St. John Chrysostome, Baptismal Instructions*, London, 1963 (Ancient Christian Writers, vol. 31). — trad. celor 3 cateheze baptismale ed. n grtc. la Papadopoulos-Kerameus, *Varia Gracia Sacra*, p. XX—XXV și 154—183.

(Anonimus), *A Newly Found Eastern Homily by St. John Chrysostome*, în rev. «Worship», 34 (1960), 240—247 (trad. engl. a Omiliei ed. de N. Franco, *Il logos zatchetichos domenica di Pasqua attribuita a S. Giovanni Crisostomo*, în «Roma e l'Oriente», 1 (1910), 368—373).

L. L. Mitonell, *The Baptismal Rite in Chrysostom* în «Anglican Theological Review», 43 (1961), 397—403.

H. C. Green, *The Significance of the Pre-Baptismal Seal in St. Chrysostom*, în «Studia Patristica», vol. VI, part. IV, (Texte und Untersuchungen, 81), Berlin 1962, p. 84—90.

P. W. Harkins, tr., *St. Chrysostom: Baptismal Instructions* (Ancient Christian Writers, 31), London, 1963.

Th. M. Finn, *The Liturgy of Baptism in the Baptismal Instructions of St. John Chrysostom*, (The Catholic University of America (Studies in Christian Antiquity, ed. J. Quasten, 15), Washington 1967).

P. Harkins, *Pre-Baptismal Rites in Chrysostom's Baptismal Catecheses*, în «Studia Patristica», vol. VIII, part. II, TU 93, Berlin 1966, p. 219—238.

K. Hoffmann, *Taufgeschehen und Taufreirwicklung nach den Taufkatechesen des hl. Johannes Chrysostomus* (diss.) Trier 1963.

fundamentală a inițierii creștine, adică *Botezul*, neglijând cu totul, în catehezele sale baptismale, celelalte două Taine ale inițierii creștine (Mirungerea și Sfânta Euharistie), a căror explicare făcea parte din programul obișnuit (clasic) al instrucției mystagogice din acea epocă și de care Sf. Ioan se ocupă, numai incidental și în chip nesistematic, în unele din omiliile sale exegetice<sup>7</sup>.

Vom expune, în continuare, informațiile pe care le găsim la Sf. Ioan în legătură cu rânduiala și explicarea riturilor baptismale practicate în Antiohia în deceniul al IX-lea al veacului al patrulea, când au fost rostite catehezele. Vom lua ca bază, pentru aceasta, mai ales cateheza a doua din seria publicată de A. Wenger, care ni se pare cea mai cuprinzătoare și cea mai reprezentativă pentru exegeza baptismală hrisostomică, precum o arată și titlul: «... *Explicare lămurită a celor săvârșite simbolice și tipice în dumnezeiescul botez*» (... *Δαφής ἀπόδειξις τῶν συμβολικῶς τε καὶ τυπικῶς ἐν τῷ θείῳ βαπτισμῶτι τελοῦμένων*), ori de câte ori va fi însă cazul, vom indica și locurile paralele din celelalte cateheze baptismale sau din alte omilii ale sale, în care Sf. Ioan repetă, în diverse variante, ideile sale fundamentale din această cateheză sau aduce dezvoltări și formulări noi cu privire la slujba Botezului și la interpretarea ei.

## 2. Rânduiala Botezului la Antiohia, după catehezele baptismale ale Sfintului Ioan Gură de Aur,

Înainte de a prezenta explicarea propriu-zisă a Botezului la Sf. Ioan, vom încerca să reconstituim rânduiala slujbei Botezului pe care o avea în vedere marele predicator creștin, așa cum se săvârșea ea la Antiohia în epoca aceea și cum

7. Amănunte în lucrarea noastră *Explicarea Sfintei Liturghii după Nicolae Cabasila*, București 1943, p. 8, n. 12.

reiese din informațiile pe care ni le dă în omiliile sale baptismale<sup>8</sup>.

Rînduiala aceasta era încă simplă, în comparație cu cea de azi din riturile liturgice răsăritene, deși se săvârșea cu mare solemnitate, fiind formată din: rituri prebaptismale (care precedau botezului) sau pregătitoare, botezul propriu-zis și riturile postbaptismale.

*Riturile prebaptismale*, erau, ca și la Ierusalim, pentru:

- a) Exorcismale;
- b) Lepădarea de satana;
- c) Unirea cu Hristos și
- d) Ungerea prebaptismală.

a) *Exorcismele* erau citite de către exorciști, cu mult înainte de săvârșirea botezului propriu-zis, și anume în tot cursul Păresimilor, concomitent cu instruirea candidaților înscrisi pentru Botez încă de la începutul postului Paștilor; în fiecare zi, după audierea catehezei respective, catehumenii erau trimiși la exorciști (probabil pe grupe), deoarece rugăciunile de exorcizare prescrise de ritual se citeau, de regulă, de șapte ori la rînd (în șapte zile consecutive) pentru fiecare candidat la botez. În fața exorciștilor, catehumenii veneau desculți și dezbrăcați de hainele lor obișnuite, fiind acoperiți doar cu tunică penitenței (μετά τοῦ χιτωνίσκου μόνον), țesută de regulă din peri de cămilă sau de capră, și cu mâinile ridicate spre cer, ca vechii oranți creștini, zugrăviți pe pereții catacombilor.

Ritul exorcizării consta în rostirea cuvintelor înfricoșătoare ale conjurării (blestemului), destinate să alunge pe demoni, urmate de o rugăciune de invocare adresată lui Dumnezeu, în care era vorba și de pedeapsa gheenei<sup>9</sup>.

8. O amănunțită și savantă expunere asupra riturilor baptismale la Antiohia în sec. IV—V, după scrierile Sfîntului Ioan Gură de Aur, vezi la A. Wengtr, Op. cit., p. 66—104.

9. Cat. I ad. illuminandos, P.G., t. XLIX, col. 225 și Cat. II, 12 din ed. A. Wenger, p. 139—140.

b) *Ceremonia solemnă a lepădării de satana și a unirii cu Hristos* avea loc la sfîrșitul pregătirii prebaptismale, fie în Vinerea Patimilor, la Ceasul al IX-lea, adică la trei ore după amiază (cum se precizează în cateheza a treia din seria Papadopoulos-Kerameus, p. 171), fie în Sîmbăta Patimilor după amiază, imediat înainte de săvârșirea Botezului (cum lasă să se înțeleagă *Cateheza a doua*, 19 din seria A. Wenger, p. 144)<sup>10</sup>. Ritualul se desfășura în prezența și sub conducerea preoților slujitori, în frunte cu episcopul (οἱ ἱερεῖς, οἱ ποσ-ταγωμένους)<sup>11</sup>. Aceștia conduceau pe candidați în biserică și le porunceau să se așeze în genunchi, cu picioarele goale, acoperiți numai cu tunică penitenței și cu mâinile ridicate spre cer (ca și la exorcisme). Trecînd prin fața lor, preoții porunceau fiecărui candidat să rostească formula sacramentală a jurămîntului, pe care Hrisostom ne-o redă în întregime: «Mă lepăd de tine, satana, și de pompa (strălucirea) ta, și de slujirea ta, și de lucrurile (faptele) tale»<sup>12</sup>.

Nu reiese clar, din cele ce spune Sf. Ioan, dacă formula era rostită de către catehumen ca o singură frază indivizibilă, sau era împărțită în fragmente sub formă de articole (răspunsuri) la întrebările puse de preoți, cum ne-o redă de ex. Sf. Chiril al Ierusalimului<sup>13</sup>, și cum o găsim în ritualul ortodox de azi, din Molitfelnic. Remarcăm însă vioiciunea ei, de apostrofă personală, adresată diavolului de către catehumen însuși, spre deosebire de formula evoluată de azi («Mă lepăd de satana...», etc.).

10. Probabil că, atunci cînd numărul candidaților la botez era foarte mare, ceremoniile pregătitoare ale botezului începeau de vineri după-amiază, continuîndu-se în dupăamiaza sîmbetei Paștilor, mai ales că simbolismul era perfect: vineri spre seară, la ceasul al IX-lea, Mîntuitorul murea pe cruce, iar tîlharul cel bun cîștiga raiul prin moartea trupească (Cp. A. Wenger, Op. cit., p. 79—80).

11. Cat. III din ed. Papadopoulos-Kerameus, p. 171, r. 1.

12. Cat. II, 4, 5, ad illuminandos, P.G., t. XLIX, col. 239—240; Cat. III din ed. Papadopoulos-Kerameus, p. 172 și Cat. II, 18, 20 din ed. A. Wenger, p. 143—145.

13. Cateh. I. Mistag., 19, P.G., t. XXXIII, col. 1067).

De reținut că Sf. Ioan nu pomeneste de suflarea și scui-  
parea diavolului de către catehumeni, din ritualul actual al  
botezului în riturile liturgice răsăritene.

c) Lepădarea de satana era urmată îndată de *jurământul  
de credință față de Hristos*: «Și mă unesc cu Tine, Hristoase!»  
(καὶ συντάσσομαι σοι, Χριστέ), angajament pe care catehumenii  
îl rosteau tot la îndemnul preoților. Sf. Ioan acordă o mare  
importanță acestei ceremonii, care — după el — nu poate fi  
omisă nici la Botezul clinicilor (bolnavilor) <sup>14</sup>.

d) Ungerea prebaptismală a catehumenilor se făcea la  
Antiohia în două etape. O primă ungere, parțială, era făcută  
cînd de către preot (ἱερεὺς), cînd de către episcop (ἐπίσκοπος),  
asistat de preoți, îndată după ceremonia unirii cu Hristos  
și constînd în facerea semnelor crucii cu untdelemnul sfințit  
(«balsamul spiritual»), și cu formula: «Unge-se X în numele  
Tatălului și al Fiului și al Sfîntului Duh» <sup>15</sup>, formulă identică  
cu cea pe care o vom găsi ceva mai tîrziu la Teodor de Mop-  
suestia. A doua ungere, de astă dată o ungere completă a  
trupului, avea loc în noaptea următoare, adică imediat îna-  
inte de botez, ea constînd în ungerea trupului întreg, cu unt-  
delemnul sfințit (τῷ ἐλαίῳ ἐκείνῳ τῷ πνευματικῷ), de către dia-  
coni și clericii inferiori (la femei o făceau diaconitele), după  
ce preoții dezbrăcau pe catehumen de hainele lor; căci, spu-  
ne marele predicator, deși goliciunea trupei cerută nu e a  
rușinii, ci a inocenței regăsite, totuși, totul trebuie făcut cu  
sobrietatea și decența cuvenită curăției Tainelor <sup>16</sup>.

e) Înainte de Botez se pare că se cerea catehumenilor  
din Antiohia, ca și din alte părți ale lumii creștine de atunci,  
o *mărturisire de credință*, la care face aluzie un text, din ne-

14. *Cat. I* și *Cat. II ad illuminandos*, 3—5, P.G., t. XLIX, col. 225 și  
240; *Cat. III* din ed. Papad.-Ker., p. 172; *Cat. II*, 21 din ed. A. Wenger,  
p. 145; *Omil. VI*, 4 la *Coloseni*, P.G., t. LXII, col. 342.

15. *Cat. II*, 24 din ed. A. Wenger, p. 145—146 și *Cat. III* din ed. Pa-  
pad.-Ker., p. 173.

16. *Cat. II*, 22 ed. A. Wenger, p. 147; *Cat. III* ed. Papad.-Ker., p.  
173 și *Omil. VI*, 4 la *Coloseni*, P.G., t. LXII, Col. 342 (pentru diaconite).

fericire nu destul de clar, din Cateheza a treia din seria pu-  
blicată de Papadopoulos-Kerameus <sup>17</sup> și un altul din Comenta-  
rul la Epistola I-a către Corinteni <sup>18</sup>, în care Sf. Ioan spune  
clar că, înainte de a coborî în apa Botezului, catehumenii  
erau obligați să mărturisească credința în învierea morților  
și «toate celelalte» (articole ale Simbolului de credință). Se  
pare că, la Antiohia, pe vremea lui Hrisostom se făcea o du-  
blă confesiune de credință în cadrul slujbei Botezului: una,  
care consta în recitarea Simbolului de credință și avea loc  
fie în Joia Patimilor seara după ultima cateheză, fie în Vi-  
nerea Patimilor, după ceremonia lepădării de satana și a uni-  
rii cu Hristos, și alta care avea loc imediat înainte de Botez,  
sub formă de întrebări și răspunsuri; aceasta din urmă era  
probabil acea mărturisire sumară a credinței în Sfînta Tre-  
ime <sup>19</sup>, pe care o găsim în cele mai vechi descrieri ale rîndu-  
ielii Botezului (ca aceea din *Tradiția Apostolică* a lui Ipolit al  
Romei) <sup>20</sup> și care este în chip expres atestată într-o Cateheză  
mystagogică (inedită) a patriarhului Proclu al Constantinopo-  
lului din sec. al V-lea <sup>21</sup>.

f) După aceasta urma *Botezul propriu-zis*. Catehumenul  
cobora în apa din piscina baptisteriului. Episcopul sau preo-  
tul întindea mîna peste capul lui și îl afunda de trei ori con-  
secutiv în apele sfințite, rostind formula sacramentală, iden-  
tică cu cea de azi din ritualul ortodox: «Botează-se X (se ros-  
tea numele celui ce primea Botezul) în numele Tatălui și al  
Fiului și al Sfîntului Duh» (exact sub aceeași formă o găsim  
și la Teodor de Mopsuestia, *Cateh. XIV*, vezi extrasele în trad.  
lat. editate la A. Rucker, Op. cit., p. 17). Formula era rostită

17. P. 17, r. 10—12.

18. *Omil. XL*, 1—2, P.G., t. LXI, col. 347—349.

19. Cp. *Cat. II*, 26, ed. A. Wenger, p. 148.

20. Vezi trad. franc. din A. Hamman, *Prières des premiers chrétiens*,  
nouv. éd. Paris 1962, p. 157.

21. În Cod. Sinait. gr. 491, f. 140 (vezi textul reprodus la A. Wenger,  
Op. cit., p. 96, n. 1).

o singură dată, fiecare afundare corespunzând cu mărturisirea unei persoane a Sfintei Treimi<sup>22</sup>.

Sf. Ioan nu menționează lămurit sfințirea prealabilă a apei de Botez (afirmată clar la Teodor de Mopsuestia, în *Catch.* XIV sau a treia despre Botez, ed. și p. cit. mai înainte), dar unele texte din omiliile sale baptismale par să se refere la ea, ca de ex.: «De aceea, când vei vedea colimvitra apelor (τὼν ὁδᾶτων κολυμβήθραν) și mîna preotului întinsă asupra capului tău, să nu crezi că aceea ar fi apă simplă și că doar mîna arhiereului se întinde peste capul tău. Căci nu omul este cel care lucrează cele ce se fac, ci harul Sfintului Duh este cel care sfințește și firea apelor și se întinde asupra capului tău cu mîna preotului»<sup>23</sup>.

g) Cit privește *riturile postbaptismale*, Sf. Ioan este, din păcate, destul de sobru și adesea destul de vag și neclar în descrierea lor. De la el aflăm că, îndată după ieșirea din apa Botezului, neofiții rosteau rugăciunea «Tatăl nostru»<sup>24</sup>, la ieșirea din piscina baptisteriului, neofiților li se făcea o primire entuziastă de către cei de față, care îi îmbrățișau, îi felicitau călduros și le dădea *sărutarea frățească*<sup>25</sup>.

Nu se menționează nicăieri la Hrisostom *ungerea postbaptismală* (Mirungerea sau confirmarea) care, fără îndoială, se săvîrșea și la Antiohia, ca și în alte părți ale lumii creștine din acel timp, îndată după Botez și căruia Sf. Chiril îi consacră, de ex., o cateheză întreagă (a XXI-a sau a treia mystagogică). Se menționează însă conducerea neofiților la Dumnezeiasca Masă, unde ei gustau din Trupul și din Sângele Domnului, deci *împărtășirea pentru prima oară a neofiților*, care avea, desigur, loc în cadrul Liturghiei credincioșilor din noaptea Paștilor, la care ei aveau dreptul să ia acum parte pentru prima oară.

22 *Cat. II*, 26, ed. A. Wenger, p. 147; *Omil. XXC*, 2 la *Evanghelia după Ioan*, P.G., t. LIX, col. 151 și *Omil. XL*, 1 la *I Cor.*, P.G., t. LXI, col. 348.

23 *Cat. II*, 10, ed. A. Wenger, p. 138—139. — Cp. și *Omil. III*, 2 la *I Cor.*, P.G., t. LXI, 25.

24 *Omil. VI*, 4 la *Coloseni*, P.G., t. LXII, col. 342.

25 *Cat. II*, 27, ed. A. Wenger, p. 148.

Se face aluzie și la *hana albă* (iluminată) a Botezului, pe care neofiții o purtau în tot cursul Săptămîinii Pascale<sup>26</sup>; serbările neofiților durau șapte zile, adică toată Săptămîna Luminată<sup>27</sup>. În tot acest timp, neofiții luau parte la sfînta Liturghie și se împărtășeau zilnic, iar în unele zile se adunau și în jurul mormintelor de martiri sau în paraclisele zidite deasupra acestora (martyria)<sup>28</sup>.

### 3. Explicarea riturilor baptismale

#### a) *Numirea Botezului.*

În *Cateheza I*, 2 din seria Montfaucon (P.G., t. XLIX, col. 225) Sf. Ioan enumeră denumirile Botezului, căutînd pentru fiecare din ele o bază biblică. El numește Botezul: curățire (καθάρισον), curățire mistică (μυστικὸς καθαρισμός), baie a renașterii (λουτρὸν παλιγγενεσίας, Tit. III, 5), iluminare (φῶτισμα, cp. Evrei X, 32 și VI, 4) βάπτισμα (Galat. III, 27), înmormîntare (ταφή, cp. Rom. VI, 4), tăiere-împrejur (περιτομή, cp. Col. II, 11), cruce (σταυρὸς Rom. VI, 6) ș.a.

Adresîndu-se catehumenilor în catehezele sale prebaptismale, Sf. Ioan le spune că li se explică slujba Botezului dinainte, pentru ca ei să știe și să se apropie de această Taină cu o credință și siguranță mai mare și să se poată bucura din plin de generozitatea divină. Pentru a înțelege mai bine cele ce se vor săvîrși asupra lor, catehumenii trebuie să aibă credință puternică și să vadă cu ochii sufletului, cu ochii duhovnicești, pentru a nu se gîndi numai la cele ce cad sub simțuri. Sub fiecare din formele riturilor văzute, ei trebuie să vadă lucrarea nevăzută a lui Dumnezeu.

b) *Exorcismele.* Vorbind despre rostul exorcismelor, Sf. Ioan spune: «Trebuie să știți pentru ce după cateheza zilnică noi vă trimitem spre glasurile exorciștilor. Căci aceasta nu se face nici degeaba, nici la împlinire. Ci întrucît vă pre-

26 *Cat. IV*, 4, ed. A. Wenger, p. 184.

27 *Cat. VI*, 24, ed. A. Wenger, f. 227 și *Omil. la Paști*, P.G., t. L, col. 440 și 441A; Cp. și *Cat. II* 1 ad *illuminandos*, P.G., t. CLIX, col. 223.

28 *Cat. VII* și *Cat. VIII*, 16, ed. A. Wenger, p. 256.

gătiți să primiți pe Împăratul ceresc, de aceea după cuvîntul nostru de învățătură, luîndu-vă în primire pe cei rînduiți spre aceasta, ca unii care împodobesc o casă pentru împăratul care va să vină în ea, așa curățesc ei conștiința voastră prin acele înfricoșătoare cuvinte, care alungă toată viclenia celui rău, și o fac vrednică de venirea (prezența) împăratului. Căci e cu neputință ca diavolul, oricît de rău și oricît de neîmblînzit ar fi, să nu vă părăsească, cu mare grăbire, după rostirea acelor cuvinte înfricoșătoare și după invocarea Stăpînului obștesc al tuturor. Și apoi, chiar acest rit toarnă în suflet multă evlavie și îl îndeamnă spre multă zdrobire de inimă»<sup>29</sup>.

12. Efectele exorcismelor erau: alungarea demonilor, curățirea minții și pocăința inimii, adică pregătirea psihologică a catehumenului pentru primirea adevăratului său Stăpîn și Împărat.

«Sf. Ioan nu pierde prilejul de a accentua acum perfectă egalitate a tuturor candidaților la Botez în fața Bisericii și a misterului creștin, indiferent de condiția sau starea lor socială: «Ceea ce e vrednic de admirație și paradoxal (de necrezut) este că aici dispăre orice deosebire și orice nepotrivire de rang social. Căci dacă (în viața socială) unul este în vreo dregătorie lumească, altul se mîndrește cu bunul său neam, altul cu slava din această viață, aici însă și unii ca aceștia stau la cot cu cerșetorul și cu cel îmbrăcat în zdrențe, iar adesea și cu orbul și cu schiopul și nu se rușinează de cele ce se săvîrșesc; căci ei știu că în cele duhovnicești toate acestea nu au nici un preț, ci se are în vedere numai starea de curățire a sufletului»<sup>30</sup>.

Afirmarea unor asemenea concepții și atitudini creștine, cu atîta claritate și fermitate, în acest al patrulea veac al erei creștine, în care toată organizarea societății păgîne sclavagiste se întemeia tocmai pe diferența profundă dintre clasele sociale, avea desigur sensul și importanța unei adevă-

29. Cat. II, 12, ed. A. Wenger, p. 139—140.

30. Cat. II, 13, ed. A. Wenger, p. 140.

rate revoluției sociale; și aceasta o face Sf. Ioan în multe din omiliile sale<sup>31</sup>.

Atitudinea exterioară (τὸ σχῆμα) a catehumenilor, care vin la exorciști desculți, dezbrăcați (acoperiți cu o simplă tunică sau manta) și cu mîinile întinse spre cer, simbolizează durerea pe care o simt cei ținuți în lanțurile diavolului; prin aceasta ei arată starea lor de captivi, de robi care vor să se elibereze din tirania celui rău și totodată se pregătesc să intre într-o nouă captivitate, să primească jugul, cel ușor de purtat, al lui Hristos. Dar ce dulce este această nouă captivitate și cît de diferită este ea față de captivitatea pămîntească! Pe cînd una ne desparte de patrie, de concetățeni, de mamă, cealaltă ne ajută să ne găsim pe adevărații noștri concetățeni: îngerii și Sfinții, și pe maica noastră comună, Biserica<sup>32</sup>.

c) Sf. Ioan se adresează apoi creștinilor care garantau pentru catehumeni (astăzi *nașii*), atrăgîndu-le atenția asupra răspunderii ce și-au luat și asupra datoriilor lor de chezași și îndrumători spirituali ai finilor lor pe calea virtuților. Întrebuînd un termen de comparație din viața economico-juridică a timpului, el îi aseamănă cu ceea ce numim astăzi *giranți*, adică cei care își asumă răspunderea pentru plata solidară a unei datorii contractată de alții și care, în caz de neplata datoriei de către debitori, trebuie să plătească în locul lor, în caz contrar fiind pasibili de aceeași pedeapsă ca și aceia. Sf. Ioan îi numește ἀναδεχόμενοι (cei care primesc pe neofiți, îndată după ieșirea din apa Botezului) și adaugă că, dată fiind nobila lor sarcină, se obișnuiește ca ei să fie numiți și *părinți duhovnicești* (πνευματικοὶ πατέρες), iar finii sînt *fiii lor duhovnicești* (τέκνα πνευματικά)<sup>33</sup>, ei trebuie

31. Vezi de ex., Cat. III ed. Papadopoulos-Ker., p. 171: Omil. X, 1 la I. Cor. (P.G., t. LI, col. 247 A și B); Omilia la Paști și împotriva beției. P.G., t. L., col. 437.

32. Cat. II, ed. Papad.-Ker., p. 161 și Cat. II, 14, ed. A. Wenger, p. 141.

33. Cat. II, 16, ed. A. Wenger, p. 142.

să-și ia în serios angajamentul făcut și să supravegheze, să îndemne, să sfătuiască și să îndrepteze pe finii lor, cu o afecțiune cu adevărat părintească<sup>34</sup>.

Cele două paragrafe (15 și 16) ale catehezei a doua din seria A. Wenger (Op. cit., p. 141—143), consacrate de Sf. Ioan nașilor la Botez, constituie unul dintre puținele texte patristice care atestă existența încă din vechime, a instituției nașilor de Botez<sup>35</sup>.

d) *Lepădările.*

Atitudinea de captivi, cu care catehumenii se înfățișează înaintea preoților și rugăciunea lor în genunchi, cu mâinile ridicate spre cer, arată atât robia grea din care au scăpat cât și pe aceea mai ușoară, a lui Hristos, în care intră de acum. Din formula sacramentală a lepădării («Mă lepăd de tine, satana...») Sf. Ioan explică numai ce trebuie să înțelegem prin cuvintele «pompa (ștrălucirea) lui satan», care și pe atunci păreau, probabil, mai greu de înțeles: tot felul de păcate, spectacolele păgâne din hipodromuri și din teatre, întâlnirile pline de risete și de vorbiri nerușinate, prevestirile și ghicirile, auguriile și observarea timpurilor, incantațiile, amuletele, sărbătorile păgâne, etc.<sup>36</sup>.

Ajungând la acest moment din riturile baptismale, într-una din catehezele sale<sup>37</sup>, Sf. Ioan face o emoționantă digresiune, amintindu-și de ziua neuitată, în care și el rostise aceste cuvinte la primirea Botezului (circa a 372) și regretând cu amar păcatele făcute de atunci înainte, păcate pentru a căroră iertare el imploră și pe catehumeni să se roage, ca niște fii iubitori; într-o cateheză similară<sup>38</sup>, el se asea-

34. Cat. II, 15, ed. A. Wenger, p. 142.

35. Despre instituția nașilor în primele trei secole vezi: M. Dujarié, *Le parrainage des adultes aux trois premiers siècles de l'Eglise*, Paris 1962. — Pentru epoca următoare, vezi și Teodor de Mopsuestia, *Catehezele baptismale*, ed. R. Tonneau et. R. Devreesse, Roma 1949, p. 345 și urm.; Dionisie PseudoAreopagitul, *Ierarhia bisericească*, II: *Despre iluminare*, ed. M. ed Gaudillac, Paris, 1943, p. 251.

36. Cat. II din P.G., t. XLIX, col. 239 și Cat. III din ed. Papad.-Ker., p. 172.

37. Cat. II, 19, ed. A. Wenger, p. 144.

38. Cat. III, ed. Papad.-Ker., p. 172.

mână cu femeile măritate mai de mult, care atunci când văd mirese tinere înaintind spre altar, plîng pentru că, după nunta lor, n-au știut să-și păstreze nepătat voalul alb de mireasă.

e) *Unirea cu Hristos.*

Sf. Ioan nu explică mai pe larg în ce constă unirea cu Hristos, dar prinde prilejul să accentueze încă odată marea bunătate a lui Dumnezeu, Care, în schimbul celor câteva cuvinte rostite de catehumeni, ne acordă nouă, care nu dăm în schimb nimic, un tezaur întreg de bunătăți spirituale<sup>39</sup>.

f) *Ungerea prebaptismală.*

Untdelemnul ungerii este și untdelemn pentru ungerea atleților, și parfum pentru ungerea miresei, iar ungerea sau pecetea (σφραγίς) se face sub forma semnului Crucii, cum precizează Hrisostom în unele din omiliile sale<sup>40</sup>. Preotul unge deci pe catehumen ca pe un combatant înrolat în arena luptelor spirituale și în același timp ca pe o mireasă a lui Hristos, care se pregătește de nuntă. Căci, după Sf. Ioan, Botezul este mai întâi o înrolare în oastea lui Hristos. Semnul sfânt al crucii, făcut la ungere, este ca o pecete, care, pusă pe fruntea catehumenului, face pe diavol să vadă în acesta un ostaș al lui Hristos și să fugă de frica lui. Iar cei ce se înscriu în această oaste spirituală trebuie să creadă în Dumnezeu și Tatăl Domnului Iisus Hristos, Cel consubstanțial cu Tatăl și întru toate asemenea Lui, dar cunoscut în propria Sa ipostază<sup>41</sup>. Aici, în expunerea doctrinei hristologice ortodoxe, se pare că Sf. Ioan se inspiră din simbolul niceo-constantinopolitan. El combate în chip lămurit denaturările ariene și sabeliene ale dogmei corecte, sfătuind pe catehumeni să-și închidă urechile la discursurile partizanilor lui Arie și să le spună că Fiul este asemenea cu Tatăl după fire (ὁμοιον κατὰ τὴν οὐσίαν ὄντα τῷ Πατρὶ τὸν ὕιον), iar pe

39. Cat. II, 21, ed. A. Wenger, p. 145.

40. Cat. II ad illuminandos, P.G., t. XLIX, col. 1240A. Cat. III, ed. Papad.-Ker., p. 172.

41. Cat. I 20—21, din ed. A. Wenger, p. 119.

aderenții lui Sabelie să-i învețe că ființa Tatălui și a Fiului și a Sfintului Duh este unică, dar sînt trei Persoane <sup>42</sup>.

Sf. Ioan aseamănă apoi Botezul cu o nuntă spirituală (γάμος πνευματικός τὰ ἐνταῦθα τελούμεναι) <sup>43</sup>. O mare parte din începutul catehezei prime din seria publicată de A. Wenger este consacrată de Sf. Ioan dezvoltării acestei comparații. Logodnica lui Hristos este Biserica, ieșită din coasta lui Hristos, pe cruce, în timpul somnului morții Sale trupesti, fiind formată din creștini, fiecare suflet devine logodnica lui Hristos prin Botez, care îl face să intre în Biserică și să devină părtaș la toate prerogativele ei. Sf. Ioan folosește, de altfel, aici, o comparație paulină (vezi II Cor. XI 2; «...V-am logodit unui singur bărbat, ca să vă înfățișez fecioară curată înaintea lui Hristos»). Bunătatea și iubirea lui Dumnezeu este aceea care spală, curățește, iartă și uită păcatele și fărădelegile care urîtesc făptura umană a logodnicei, făcînd din ea mireasă curată, frumoasă și vrednică de cămara Lui de nuntă. Aici însă nu e vorba de o unire carnală, ci de una spirituală; Mirele (Hristos) nu caută aici frumusețea trupestă, ci sufletul, ori ce fel ar fi el; nu cere nici avere, ci pune o singură condiție: uitarea trecutului și bunăvoința pentru viitor. Dota adusă de mireasă este supunerea și angajamentele față de soț. Darul pe care soțul îl aduce soției înainte de nuntă este manifestarea iubirii lui Hristos față de Biserica Sa, pentru care S-a jertfit pe Sine, ca s-o curățească prin baia propriului Său sînge vărsat pe cruce, ca s-o sfințească și s-o facă sfîntă și fără de prihană (comp. Efes. V, 25—27) <sup>44</sup>.

Botezul este în același timp un contract sau o învoială spirituală între Hristos și candidatul la Botez. După cum în viața civilă se încheie contracte (acte scrise) între cel care încredințează cuiva bunurile sale și cel care le primește, tot

42. Cat. I, 22, ed. A. Wenger, p. 119.

43. Cat. I, 1 și Cat. VI, 24, ed. A. Wenger, p. 108 și 227 și Omilia la Paști, P.G., t. L., col. 440 și 441 A.

44. Cat. I, 1—3, 4, ed. A. Wenger, p. 108—111.

așa și aici, între catehumen și noul său stăpîn, de la care el primește bunuri invizibile și perceptibile numai cu ochii credinței, se încheie o convenție, un contract sau un legămînt, înscris nu pe hîrtie și nu cu cerneală, ci în Dumnezeu, prin spirit; căci cuvintele angajamentelor rostite de catehumeni aici pe pămînt sînt scrise în cărțile cerești de către îngeri, care participă nevăzuți la săvîrșirea botezului și ele vor rămîne neșterse pe vecie în ochii și urechile Stăpînului ceresc <sup>45</sup>.

Să veghem, deci, cu strășnicie, la respectarea contractului semnat la Botez, căci nu există altă cruce, nici o a doua iertare (a păcatelor) prin baia nașterii din nou, spune Sf. Ioan, afirmînd unicitatea și nerepetabilitatea Botezului. Și este mai ușor să păstrezi haina albă a Botezului, decît să recîștigi puritatea ei cu lacrimi și cu pocăință, după ce ai pătat-o cu murdăria păcatelor. Acela care poate să rămînă curat, rămîne toată viața sa un neofit sau proaspăt luminat (νεοφώτιστος), meritînd pe drept acest nume de cinste.

Intrucît, precum am spus, botezul este o nuntă spirituală de aceea și serbarea lui ține șapte zile, adică toată săptămîna Paștilor, ca și festivitățile nunții; iar cînd veșmîntul alb al neofiților se păstrează pur, putem spune că sîrbătoarea baptismală durează toată viața.

Cea de a doua ungere prebaptismală (ungerea completă a trupului) se face «pentru a întări toate măduarele lor (ale catehumenilor) și pentru a le face invulnerabile împotriva săgeților celui rău» <sup>46</sup>.

Dezbrăcarea și goliciunea candidaților, care se făcea de altfel în vederea coborîrii lor în apa Botezului, care urma îndată, amintește și goliciunea primilor oameni în paradis și nu constituie niciun motiv de rușine. «Adam și Eva erau goi și nu cunoșteau rușinea înainte de a fi primit haina păcatului, care i-a umplut de rușine. Aici însă nu există nici un motiv de rușine. Căci piscina Botezului este cu mult mai bună decît paradisul. În ea nu este șarpele, ci Hristos, Care

45. Cat. II, 17, ed. A. Wenger, p. 143.

46. Cat. II, 24, ed. A. Wenger, p. 147.

face slujba inițierii pentru renașterea prin apă și prin Duh Sfânt. Nu există aici arbori frumoși și plăcuți la vedere, ci harismele Duhului. Nu e aici pomul cunoștinței binelui și răului, nici lege, nici porunci, ci Harul și darurile»<sup>47</sup>.

g) *Botezul (afundarea în apă).*

«Botezul este mormînt și înviere» (... τάφος ἐστὶ καὶ ἀνάστασις), spune Sf. Ioan, rezumînd lapidar cunoscuta concepție fundamentală despre simbolismul Botezului formulată inițial de Sf. Apostol Pavel și reluată, apoi, într-un fel sau altul, de toți mystagogii epocii patristice. «Căci este îngropat omul cel vechi în păcat și înviază cel nou, înnoit după chipul Ziditorului», continuă el, citînd (probabil din memorie) pe marele său maestru și inspirator, Apostolul neamurilor (com. Col. II, 12 și III, 10). «Ne dezbrăcăm și ne îmbrăcăm: dezbrăcăm adică haina cea veche, cea pîngărită de mulțimea păcatelor, și îmbrăcăm pe cea nouă, neatinsă de nici o pată. Dar ce spun? Ne îmbrăcăm în Hristos însuși; căci *cîți în Hristos v-ați botezat* — spune (Sf. Pavel) — *în Hristos v-ați și-mbrăcat*» (Gal. III, 27)<sup>48</sup>. «Prin coborîrea în sfintele ape (εἰς τὰ ἁγία ὕδατα καθίγειν), se înmormîntează omul cel vechi și înviază cel nou, cel reînnoit după chipul Celui ce l-a zidit. Atunci, în sfîrșit, prin cuvintele preotului și prin mîna sa, survine pogorîrea Sfîntului Duh și (din ape) se ridică un alt om în locul celui vechi, un om spălat de toată întinăciunea păcatelor, dezbrăcat de haina veche a păcatului și îmbrăcat în veșmîntul cel împărătesc»<sup>49</sup>.

Așa se și explică, după Sf. Ioan, faptul că pe atunci Botezul (adulților) se făcea de regulă la Paști, sărbătoarea Învierii. Deși harul Sfîntului Duh nu este legat de un anumit timp din cursul anului, totuși facem Botezul la Paști, cînd aniversăm triumful Împăratului nostru Hristos, asupra dia-

47. Cat. II din ed. Papad.-Ker. (citată la A. Wenger, Op. cit., p. 28).

48. Cat. II, ed. Papad.-Ker., p. 159 și Cat. II, 11, ed. A. Wenger, f. Pentru concepția paulină asupra botezului, vezi și R. Schnackenburg, *Baptism in the thought of St. Paul* (Botezul în concepția Sfîntului Pavel), Oxford 1964.

49. Cat. II, 25, ed. A. Wenger, p. 147.

volului și a morții; căci Botezul este, într-adevăr, răstignirea omului vechi și moarte pentru păcat. Atunci ne împărtășim nu numai din durerea răstignirii, ci și din bucuria Învierii. Dar învierea noastră prin Botez se deosebește de cea a Mîntuitorului, prin aceea că ea e imediată; noi nu mai sîntem obligați să stăm trei zile în mormînt<sup>50</sup>.

În *Comentariul său la Evanghelia după Sf. Ioan*<sup>51</sup>, marele predicator creștin socotește renașterea prin Botez ca o nouă creație a omului, care e mult superioară față de creația primului om. Primul om a fost făcut după chipul lui Dumnezeu, omul cel nou este unit cu Dumnezeu. Primul om porunca animalelor, omul cel nou este așezat deasupra cerurilor. Primului om i s-a dat raiul, omului nou cerurile. Primul om a fost făcut în ziua a șasea, omul cel nou este renăscut în ziua întâia (a săptămînii), o dată cu lumina...

Sf. Ioan nu uită să sublinieze, cu acest prilej, dogma ortodoxă despre omousietatea și inseparabilitatea persoanelor Sfîntei Treimi, în numele Căreia se face Botezul; el repetă, totodată aici, și o altă idee, des afirmată în scrierile sale, și anume rolul de simplu organ al Duhului, pe care îl are preotul săvîrșitor al Botezului (și al Tainelor în general), ceea ce explică și forma impersonală (pasivă) a formulei sacramentale clasice a Botezului (Botează-se X...). «Și pentru ca să înveți și de aici că una este ființa Tatălui și a Fiului și a Sfîntului Duh, într-un chip potrivit se face și predarea (săvîrșirea) Botezului. Căci atunci cînd preotul rostește: *Botează-se X în numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh*, îi scufundă și îi ridică din nou capul de trei ori, pregătindu-l să primească pogorîrea Duhului prin această ceremonie mistică. Pentru că nu preotul singur este cel ce scufundă capul (catehumenului), ci și dreapta lui Hristos. Iar aceasta se arată și din însuși cuvintele celui ce botează. Căci nu zice: *Eu botez pe X*, ci: *Se botează X...*, arătînd că el însuși este numai un slujitor al Harului și că el doar împrumută mîna

50. Cat. III, ed. Papad.-Ker., p. 175.

51. Omilia XXV, P.G., t. LIX, col. 150.

lui, pentru că spre aceasta a fost rînduit de către Duhul; dar cel ce plinește (săvîrșește) toate este Tatăl și Fiul și Sfîntul Duh, Treimea cea nedespărțită<sup>52</sup>. Așadar, credința în aceasta ne hărăzește iertarea păcatelor, mărturisirea aceasta ne dăruiește înfierea»<sup>53</sup>.

Fără să prevadă, Sf. Ioan lăsa în acest text al său un prețios argument în favoarea justetei formulei ortodoxe de azi a Botezului, întrebuintată în vechime în toată Biserica creștină și păstrată neschimbată în mai toate riturile liturgice răsăritene de azi.

Sf. Ioan face și el cunoscuta paralelă, pe care o găsim mai înainte la Origen și la Sf. Chiril al Ierusalimului (Cateh. XIX, 2—3), între Botezul creștin și trecerea evreilor prin Marea Roșie, trecere privită în general, în literatura mystagogică patristică, drept tip sau preînchipuire simbolică a Botezului. Botezul este pentru creștini ceea ce a fost pentru evrei eliberarea din robia Egiptului; să nu ne mai gîndim, deci, la robia și la cărămizile Egiptului. Prin Botez noi ne-am învrednicit a vedea mai mari minuni și am dobîndit mai mari favoruri decît evreii la ieșirea lor din Egipt. Ei au văzut pe faraon înecîndu-se cu armata sa; tu ai văzut pe diavol înghițit de ape cu armele lui. Evreii au trecut marea; tu ai trecut prin moarte. Ei au fost izbăviți de egipteni; tu ai fost eliberat de diavol. Ei au scăpat de o robie barbară; tu ai scăpat de o robie, mai grea, a păcatului. Evreii s-au învrednicit să vadă fața luminată a lui Moise; noi am văzut pe Hristos în slava Sa. Ei erau însoțiți de Domnul prin grația lui Moise; noi sîntem însoțiți de Hristos însuși. Pentru evrei după exod a venit pustiul, pentru noi vine cerul. Ei erau conduși de

52. Comp. și Omilia I la Evanghelia după Matei, P.G., t. LVIII, col. 507; Nu preotul însuși este cel ce botează de fapt, ci Dumnezeu însuși, Care atinge capul tău cu puterea Sa nevăzută, fiindcă Dumnezeu însuși, Care atinge capul tău cu puterea Sa nevăzută, fiindcă Dumnezeu însuși ne naște și El nu vrea ca noi să avem alt tată decît pe El însuși în această naștere dumnezeiască.

53. Cat. III, ed. Papad.-Ker., p. 170 și Cat. II, 26, ed. A. Wenger, p. 147—148. — Aceeași explicație la Teodor de Mopsuestia, Omilia XIV (a treia la botez), ed. cit., p. 433.

Moise, iar noi de Dumnezeu însuși, Care este Călăuzitorul și Comandantul nostru. Moise a procurat compatrioților săi în pustie numai mană și apă din stîncă; nouă Dumnezeu ne dă hrana vieții veșnice și ne adapă din izvoarele nesecate ale Sfîntului Duh, care izvorăsc din Sfînta Masă, așezată în mijlocul bisericii<sup>54</sup>.

#### h) Riturile postbaptismale.

Prin sărutarea iubirii frățești, pe care credincioșii o dau neofitilor la ieșirea lor din apa Botezului, ei împărtășesc cu aceștia bucuria eliberării din robia păcatului și a diavolului și intrarea în starea cea nouă, de fii prea iubiți, poftiți la masa împărătească. Această sărutare reprezintă și o împlinire a poruncii Mîntuitorului de a ne împăca cu frații noștri înainte de a ne aduce darurile la altar, dar e și o sărutare sfîntă, după cuvîntul Apostolului, căci gura cu care sărutăm și pe care o sărutăm este intrarea templului lui Hristos, în care s-a prefăcut trupul nostru prin Botez; ea trebuie făcută deci, cu conștiință curată și fără nici un gînd ascuns sau rău<sup>55</sup>.

Neofiții sînt conduși apoi la înfricoșătoarea Masă, unde vor gusta din Sfîntul Trup și Singe, devenind locaș al Duhului (οικητήριον γίνονται τοῦ πνεύματος) și — ca unii ce sînt îmbrăcați cu Hristos — ei apar ca niște îngeri pămîntești, strălucind ca razele soarelui.

#### i) Efectele Botezului.

Sf. Ioan vorbește, cu o deosebită stăruință, despre efectele Botezului, nu numai în catehezele sale baptismale, ci și în unele din omiliile sale exegetice. El accentuează, mai mult decît alți Sfîinți Părinți, puterea curățitoare a Botezului, care spală în apele lui orice păcat, oricît de mare: «Chiar dacă cineva este moleșit ori desfrînat, ori idolatru, chiar dacă ar fi făcut orice rău, chiar dacă ar fi plin de toată răutatea omească, — totuși, dacă se va pogori în cristelnița apelor (εἰς τὴν τῶν ὕδατων κολυμβήσαν), va ieși din dumnezeieștile valuri mai curat decît razele soarelui...».

54. Cat. III, 24—25, ed. A. Wenger, p. 105.

55. Cat. III, ed. Papad.-Ker., p. 175.

Amintind ceea ce spune Sf. Apostol Pavel în Epistola I către Corinteni, VI, 11 («Și așa ați fost unii, dar v-ați spălat, v-ați sfințit, v-ați îndreptat în numele Domnului nostru Iisus și în Duhul Dumnezeului nostru»), Sf. Ioan adaugă: «Noi ne vom strădui să vă arătăm că cei ce se apropie de baia (Botezului), devin curați de orice răutate; dar cuvântul nostru a arătat mai mult: că ei devin nu numai curați, ci și sfinți și drepti. Căci (Sfintul Apostol) nu spune numai: *Ați fost spălați...* ci: *Ați fost sfințiți și ați fost îndreptați...*» După cum o scînteie care cade în viltoarea apelor se stinge îndată, tot așa păcatul omenesc, căzînd în colimvitra dumnezeieștilor ape, se scufundă și se nimicește. Botezul se numește *regenerare* (renaștere) tocmai pentru că el este o nouă creație, o zidire din nou. Așa cum o statuie de aur, întunecată de fum, de vechime, de rugină sau de praf, dacă este retopită își recapătă strălucirea inițială, tot așa Botezul este ca o topitoare a Duhului, în care firea noastră, întinată de urmele păcatului, e retopită prin focul Harului, redobîndindu-și strălucirea curăției originare și plămădind un om nou din cel vechi<sup>56</sup>.

Vorbînd în altă parte tot despre efectele Botezului<sup>57</sup>, Sf. Ioan subliniază că neofitul este o făptură cu totul nouă, amintind cuvintele Sfintului Apostol Pavel: «Dacă cineva este în Hristos, el este o făptură nouă» (II Cor. V, 17). Harul lui Dumnezeu remodelează și toarnă din nou sufletele, făcînd din ele altele decît cele dinainte, nu transformînd natura, ci schimbînd voința și luminînd ochiul minții, pentru a vedea limpede uriciunea păcatului și frumusețea virtuții. Foștii idolați adoră acum pe Ziditorul făpturii și disprețuiesc pe idollii adorați. Ei au devenit membri ai unei alte cetăți, și Ierusalimului ceresc, noi soldați ai lui Hristos (ὡς τοῦ Χριστοῦ στρατιῶται)<sup>58</sup>, soldați duhovnicești (πνευματικοί στρατιῶται) ai Bisericii, etc.

56. Cat. I ad illuminandos, P.G., t. XLIX, col. 526—527.

57. Cat. IV, 13 și urm., ed. A. Wenger, p. 190 și urm.

58. Cat. V, 26, în ed. A. Wenger, p. 213.

Într-o altă cateheză a sa, Sf. Ioan descrie și enumeră, cu știuta-i solemnitate oratorică și într-o minunată gradație, efectele multiple ale Botezului. Neofiții — spune el — sînt ca niște stele care strălucesc pe pămînt mai mult decît stelele pe ceruri; acelea dispar la venirea zilei, acestea încep să strălucească odată cu ziua cea neapusă a Învierii lui Hristos și vor străluci și mai puternic în ziua cea înfricoșată a Arătării Lui din urmă, cînd «dreptii vor străluci ca soarele în împărăția Cerurilor» (Matei XIII, 43). «Cei ce ieri erau robi, acum sînt liberi (Ioan VIII, 36) și cetățeni ai Bisericii; cei ce mai înainte erau în rușinea păcatelor, sînt acum în siguranță și în dreptate. Căci ei sînt nu numai liberi, ci și sfinți; nu numai sfinți (Rom. I, 7) ci și drepti (Rom. II, 13); nu numai drepti ci și fii (Rom. VIII, 14); nu numai fii ci și moștenitori (Rom. VIII, 17); nu numai moștenitori (Rom. VIII, 17); ci și frați ai lui Hristos (Matei XII, 50); nu numai frați ai lui Hristos ci și împreună-moștenitori (Rom. VIII, 17); nu numai împreună-moștenitori ci și mădulare (I Cor. VI, 15) f nu numai mădulare ci și templu (I Cor. III, 16); nu numai templu ci și organe ale Duhului<sup>59</sup>.

Cea mai puternică armă pe care Duhul a dat-o noilor Săi atleți înrolați în oastea luptătorilor lui Hristos și pe care ei o pot folosi în lupta împotriva demonilor și a păcatului, este singele lui Hristos, singele Noului Legământ. Singele și apa care au curs din coasta Domnului cea împunsă cu sulița pe Cruce, erau simbolul apei Botezului și al Singelui Sfințelor Taine. Din coasta Sa Hristos a făcut deci Biserica în timpul morții Sale cu trupul, după cum din coasta lui Adam făcuse pe Eva în timpul somnului acestuia<sup>60</sup>.

După Botez, adică după nașterea pentru Har, Hristos însuși hrănește neconținut, cu propriul Său singe, pe cei născuți de El: aceștia dobîndesc cîntea de a fi numiți *creștini* (adică următori sau adoratori ai lui Hristos) și *credincioși* prin harul lui Dumnezeu. Fiți deci vrednici de această mare

59. Cat. III, 1—5, ed. A. Wenger, p. 151—153.

60. Cat. III, 16—18, ed. A. Wenger, p. 160—162.

cinste — îndeamnă Hrisostom pe neofiți. Fugiți de toate ispitele diavolului, împodobiți-vă cu zelul pentru virtute, frecvențați biserica, petreceți-vă ziua în rugăciune și mulțumire, în lectură și zidirea sufletească, în conversații spirituale ș.a.m.d. Căci «Botezul nu folosește la nimic, dacă după Botez continuăm a duce o viață nedemnă»<sup>61</sup>.

#### 4. Considerații critice.

##### Comparație între Sf. Ioan Gură de Aur și Sf. Chiril al Ierusalimului ca interpreți ai Botezului

Un interval de circa 40 de ani (384 — circa 388) desparte cunoscutele cateheze mystagogice ale Sfintului Chiril al Ierusalimului de catehezele baptismale ale Sfintului Ioan Gură de Aur, ținute la Antiohia. Judecând după numărul catehezelor de această natură, păstrate de la Sf. Ioan și adresate catehumenilor și neofiților, se pare că cea mai mare parte din activitatea oratorică a Sf. Ioan la Antiohia, spre sfârșitul veacului al patrulea, a fost consacrată preocupărilor sale doctrinare și exegetice, iar nu celor catehetice; din această perioadă ni s-au păstrat de la el numai 12 cateheze baptismale rostite în mai mulți ani consecutivi, pe când de la Sf. Chiril al Ierusalimului avem 23, rostite într-un singur an (dintre care cinci ținute neofiților), iar de la Teodor de Mopsuestia 16 (dintre care cinci adresate neofiților)<sup>62</sup>.

Dar nu numai cantitativ, ci și calitativ, s-ar putea spune că opera de exegeză baptismală a marelui orator creștin de la Antiohia nu se ridică la înălțimea și importanța teologică și documentară a operei similare rămasă de la ceilalți doi iluștri reprezentanți răsăriteni ai învățămîntului catehetic din veacul al patrulea, pomeniți aici. Fără îndoială, Sf. Ioan depășește pe Sf. Chiril, ca și pe alți tilcuitori ai cultului, prin inegalabilele sale calități oratorice, prin talentul său literar, prin genialitatea dialecticii sau argumentării sale, prin

61. Omilia XI, 6 la *Evangelia după Matei*, P.G., t. XVII, col. 198.

62. Comp. A. Wenger, Op. cit., p. 76—77.

avîntul antrenant și căldura pasională a expunerii. Dar, furat de avîntul inspirației și de efluviul verbal al vorbirii, Sf. Ioan uită adesea scopul și obiectul principal al expunerii sale, neglijînd inițierea catehumenilor și a neofiților în conținutul doctrinar și în semnificațiile simbolice ale riturilor Tainelor de inițiere creștină. Ceea ce predomină la el este năzuința de a trasa viitorilor credincioși un dreptar și un model de viață cu adevărat creștină; catehetul mystagog este mai totdeauna covîrșit de orator și de moralist. În catehezele baptismale rămase de la el, elementul parenetic, moralizator, depășește pe cel didactic. Așa de ex., din seria celor opt cateheze baptismale descoperite și publicate de curînd (ediția A. Wenger), numai primele două sînt destinate catehumenilor, una dintre acestea făcînd începutul catehizării din anul respectiv, iar cealaltă încheind-o (între ele se vor fi plasat cele ale altor cateheți sau dascăli, la care face aluzie Sf. Ioan); a treia constituie un panegiric de circumstanță (după Botez); celelalte șase nu sînt de fapt cateheze mystagogice, ci mai mult omilii, mijlocind neofiților un învățămînt moral, un fel de curs de îndrumare în viața creștină. De altfel, elementul moralizator predomină chiar și în cele două cateheze mystagogice propriu-zise, de la începutul și de la sfîrșitul ciclului.

Învățătura dată de Sf. Ioan catehumenilor și neofiților poartă deci, în forma ei de expunere, pecetea personalității marelui orator, orientată mai mult spre eforturile ascetice și progresul în virtute, decît spre speculația propriu-zisă asupra articolelor învățăturii de credință ori asupra interpretării simbolice a riturilor sacre. Hrisostom nu reușește și nici nu întinde probabil să apară în fața ascultătorilor săi ca un subtil dogmatist sau învățător de doctrină; după el, n-ar sluji la nimic primirea luminii divine, dacă în prealabil nu ne-am purificat ochiul inimii pentru a-l face capabil de această primire<sup>63</sup>.

63. Comp. A. Wenger, Op. cit., p. 77.

De aceea, atît catehezele «baptisme» IV—VIII din seria publicată de A. Wenger, înute neofiților probabil în Săptămîna luminată din anul 390, cît și cele patru *omilii despre titlul Faptelor Apostolilor*<sup>64</sup>, ținute în aceeași săptămîină din alt an, nu au mai nimic comun cu cele mistagogice, ținute în aceeași săptămîină la Ierusalim cu 40 de ani mai înainte, de către Sf. Chiril, Sf. Ioan se distinge în ele nu ca un iscusit interpret al cultului, ci ca un moralist sever și un neîntrecut învățător de virtute, un maestru al vieții spirituale. El predică aici, ca și la Constantinopol mai tîrziu, acea aspră morală a efortului susținut, prin care neofiți puteau să-și mențină curăția și strălucirea Botezului<sup>65</sup>. Temperament liric și înzestrat cu o gingașă sensibilitate, el se lasă bucuros antrenat uneori, în cursul explicării riturilor, de efuziuni sentimentale, de amintiri din viața personală, sau de elanuri poetice cum sînt acele digresiuni, pline de frumusețe literară și neîntîlnite la alți cateheți în legătură cu Botezul său<sup>66</sup>, ori cu frumusețea rustică și seninătatea vieții rurale de atunci, pe care o evocă în ultima din seria celor opt cateheze baptismale, determinat de prezența credincioșilor de la țară printre ascultătorii săi de la Antiohia.

Așa se explică pentru ce nu ne-a rămas de la Sf. Ioan o explicare integrală, amănunțită și sistematică, a celor trei Taine de inițiere (Botezul, Mirungerea și Sfînta Euharistie), care constituiau pe atunci un capitol principal și nelipist din programa învățămîntului catehetic, așa cum ne-a lăsat, de ex. Sf. Chiril al Ierusalimului în prețioasele sale cateheze mistagogice, cu care ne-am ocupat în capitolul precedent. Precum am văzut, dintre cele trei Taine, Sf. Ioan explică de fapt numai Botezul. Iar explicarea Botezului dată de el nu

64. P.G., t. LI, col. 65—112.

61. *Omilia XI, 6 la Evanghelia după Matei*, P.G., t. XVII, col. 198.

62. Comp. A. Wenger, Op. cit., p. 76—77.

63. Comp. A. Wenger, Op. cit., p. 77.

64. P.G., t. LI, col. 65—112.

65. Comp. A. Wenger, Op. cit., p. 101—102.

66. *Cat. II, 19*, ed. A. Wenger, p. 144.

întrunește calitățile de sistem, ordine și metodă, ale explicării date de Sf. Chiril; ea este fărâmițată de idei, fragmente, reveniri și dezvoltări risipite în mai multe dintre catehezele sale. Comentariul liturgic al Sfîntului Chiril este superior celui din catehezele baptismale ale Sfîntului Ioan, atît prin sfera mai largă a preocupărilor sale, cuprinzînd în obiectivul lui toate cele trei Taine cît și prin cursivitatea, unitatea și caracterul său sistematic și metodic; în comparație cu el, explicarea dată de Sf. Ioan este parțială (incompletă), unitatea și cursivitatea ei fiind des întreruptă prin numeroasele și — adesea — lungile digresiuni morale și literare, spre care autorul alunecă mai cu plăcere decît spre aprofundarea tîlcuirii simbolice sau dogmatice a riturilor baptismale.

Cei doi tîlcuitori ai cultului se apropie însă printr-o calitate care le este comună; ca și la Sf. Chiril, izvorul principal de inspirație al Sf. Ioan Gură de Aur în interpretarea riturilor Botezului este tot Sfînta Scriptură. Îndeosebi epistolele Sfîntului Apostol Pavel, marele său maestru și omul, căruia i-a închinat atîtea panegirice pline de admirație, constituie pentru Sf. Ioan temeiul și autoritatea la care el face mereu apel pentru fundamentarea ideilor sale asupra Botezului. De aceea, concepția paulină despre Botez ca icoană a Morții și a Învierii Domnului și ca mijloc de renaștere sau regenerare spiritual-morală, rămîne centrală și în explicarea hrisostomică a Botezului, fiind însă, fără îndoială formulată și dezvoltată într-o manieră proprie, deosebită de cea a Sfîntului Chiril. Comună este, de asemenea, celor doi mystagogici, ideea despre trecerea evreilor prin Marea Roșie după izbăvirea din robia egipteană, ca simbol preînchipuitor (tip) al izbăvirii din robia diavolului prin Botezul creștin<sup>67</sup>.

Sf. Ioan are, în schimb, meritul de a fi reluat și dezvoltat cel dintîi, în explicarea sa, unele sugestii pauline asupra Botezului, pe care Sf. Chiril nu le-a sesizat sau căroră el nu le-a acordat suficientă atenție ca de ex. ideea despre Botezul

67. Vezi Sf. Chiril, *Cateh. III, 5*, trad. rom. cit., part. I, p. 91 și Sf. Ioan, *Cateh. III, 24—25*, din ed. A. Wenger, p. 105.

creștin ca mariaj spiritual al credincioșilor cu Hristos și Biserica (cf. II Cor. XI, 2). Nouă și proprie lui Hrisostom este, de asemenea, considerarea Botezului ca un contract (legământ) spiritual între neofit și Hristos; această comparație cu un element juridic din viața socială a timpului trădează latura juridică a culturii marelui predicator creștin, care era și un mare retor, avocat și bun cunoscător al instituțiilor de drept ale societății timpului.

Dacă explicarea hrisostomică a riturilor baptismale nu este la înălțimea celebrității de orator a autorului ei, în schimb Sf. Ioan ne procură uneori, în descrierea câtorva dintre acesta rituri, amănunte și informații prețioase pentru reconstituirea ritualului catehumenatului și Botezului la Antiohia în secolul al IV-lea. Din punctul acesta de vedere, catehezele baptismale ale Sfintului Ioan prezintă mai multă importanță ca documente pentru istoria cultului creștin, decît ca tratate exegetice pentru explicarea cultului.



## TEODOR DE MOPSUESTIA

### 1. Omiliile sale catehetice

Ceea ce făcea Sf. Chiril la Ierusalim și Sf. Ioan Gură de Aur la Antiohia, făcea cam în același timp, în alt centru important al creștinătății răsăritene — la Mopsuestia — (în Cilicia, pe coasta de Sud-Est a Asiei Mici, nu departe de Tars) — episcopul Teodor († c. 428), coleg de studii, prieten și corespondent al Sf. Ioan Gură de Aur, unul dintre cei mai iluștri reprezentanți ai școlii teologice (exegetice) antiohienne, cunoscut la sirienii răsăriteni (Nestorienii de mai târziu) cu supranumele de *Interpretul* (adică exegetul sau tîlcuitorul)<sup>1</sup>. La o dată greu de precizat (cître sfîrșitul sec. IV) acesta a ținut o serie de 16 cateheze<sup>2</sup>, adresate catehumenilor din orașul reședinței sale episcopale; dintre acestea ultimele 5 sînt «mystagogice», adică se ocupă de descrierea și explicarea riturilor liturgice ale Tainelor de Inițiere (Botezul, Mir-

1. Despre Teodor de Mopsuestia în general vezi; E. Amann, *Théodor de Mopsueste*, în DTC, XV, 235—279; F. Cayré, *Précis de Patrologie*, Paris, 1927, p. 443—448; I. Coman, *Patrologie*, manual pentru uzul studen. Instit. Teologice, București, 1956, p. 192. Despre meritele lui Teodor de Mopsuestia ca teolog și îndeosebi ca exeget, vezi: R. Devreesse, *Essai sur Théodore de Mopsueste*, Cité du Vatican, 1938 (Studii e Testi, 141) și R. A. Greer, *Theodore of Mopsuestia, Exeget and Theologian*, London 1961.

2. După R. Devreesse (p. XVI), acestea ar fi fost ținute, probabil la Antiohia, între 381—392, adică după data sinodului al doilea ecumenic și înainte de promovarea lui Teodor la episcopat; argumentele aduse nu sînt însă convingătoare. Noi rămînem la convingerea că Teodor a rostit aceste cuvîntări nu în timpul preoției sale la Antiohia (383—392), cînd își ținea acolo catehezele sale baptismale Sf. Ioan Gură de Aur, ci în calitate de episcop, adică după 392, și, deci, nu la Antiohia ci la Mopsuestia.

ungerea și Euharistia) ca și cele similare ale Sf. Chiril al Ierusalimului. Ele constituie un document de mare însemnătate nu numai pentru studiul comparativ al riturilor catehumenatului și al Tainelor de inițiere, ci și ca izvor pentru studiul întregii vieți religioase — destul de înfloritoare — din această regiune de la nord, vestul Antiohiei Siriei, în epoca aceea de maximă dezvoltare a disciplinei catehumenatului.

Din nefericire textul original (grecesc) al acestor cateheze s-a pierdut, ca la cele mai multe dintre operele lui Teodor de Mopsuestia, în urma condamnării autorului lor, la sinodul V ecumenic (C-pol 553), ca promotor al nestorianismului, alături de apărătorii săi, episcopii Teodoret al Cirului și Iba de Edesa («cele trei capitole»). Ele sînt însă adesea menționate ori citate la scriitorii creștini posteriori (Sf. Chiril al Ierusalimului, Hesychius al Ierus., Papa Palagius, Fecundus de Hermiana, Marius Mercator, ș.a.) și în unele documente (Actele Sinodului V Ecumenic), sub diverse denumiri: *Liber ad baptizandos (baptizatos)*<sup>3</sup>, *Mystici sermones*<sup>4</sup> sau *Liber (codex) mysteriorum*<sup>5</sup>, fiindcă toate scrierile lui Teodor de Mopsuestia — în mare cîste la sirienii răsăriteni (Nestorienii), ni s-au transmis într-o traducere siriacă veche (anterioară sec. IX, cînd e menționată de Theodosie Catolicosul, care a transcris-o după manuscrise mai vechi), considerată mult timp și ea pierdută, dar redescoperită de curînd și editată cu traducere engleză, de orientalistul apusean Alfons Mingana<sup>6</sup>.

După această primă ediție, liturgistul german Adolf Rucker a tipărit, într-o versiune latină extrase din omiliile

3. Vezi de ex., Facundus de Hermiana, *Pro defensione trium capitolorum*, 9, 3 (la Migne, P.L., t. LXVII, col. 747 C).

4. Vezi de ex. Hesychius al Ierus., la Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova*.

5. Intrebuințată mai ales la scriitorii nestorienii (vezi de ex., la J. S. Assemani, *Bibliotheca Orientalis*, III, 1, Romae 1725, p. 33).

6. A. Mingana, *Woodbroke Studies*, Vol. V: *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed*, Cambridge 1932; Vol. VI: *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist*, Combridge, 1933.

care cuprind descrierea și explicarea Botezului și a Euharistiei (Cateh. XII—XVI), într-o mică, dar foarte utilă broșură<sup>7</sup>. Puțin mai tîrziu a apărut și o traducere franceză completă a celor 16 omilii catehetice ale lui Teodor de Mopsuestia avînd și textul traducerii siriace, editată în reproducere fotografică după manuscrisul 561 din col. Mingana (sec. XIV)<sup>8</sup>. Pe baza acestei ediții au apărut după aceea studii și prezentări critice ale conținutului catehezelor mystagogice ale lui Teodor de Mopsuestia, (cath. XII—XVI), care vor fi menționate în cursul studiului nostru precum și o traducere românească<sup>9</sup>.

Dintre cele 16 cateheze, primele zece cuprînd — ca și la Sf. Chiril — o explicare amănunțită a Simbolului de credință niceo-constantinopolitan iar a XI-a (ținută tot catehumenilor), cuprinde o explicare independentă a Rugăciunii Domnești. Dintre ultimile cinci cateheze, care sînt de fapt «mystagogice», singurele care ne interesează aici, primele trei (Cateh. XII—XIV) se ocupă cu explicarea riturilor baptismale (Botezul și Mîrungerea), iar ultimele două (Cateh. XV—XVI) cu ritul euharistic sau explicarea Liturghiei. Distribuția catehezelor mystagogice pe subiectele tratate este deci identică cu cea din catehezele similare ale Sf. Chiril, ceea ce explică — probabil — existența unui plan comun sau a unei programe unice în învățămîntul catehetic din această perioadă la toți cateheții creștini din Siria, Palestina și Mesopotamia. Decosebirea dintre cele două grupuri de cateheze con-

7. *Ritus Baptismi et Missae quem descripsit Theodorus episcopus Mopsuestenus in sermonibus cateheticis*, e versione syriaca ab a Mingana nuper reperta, in linguam latinam translatus ab Adolfo Rucker, Münster (Monasterii) 1933 (Col. «Opuscula et Textus historiam Ecclesiae eius que vitam atque doctrinam illustrantia — Series liturgica», edita curantibus R. Stapper et A. Rucker, fasc. II).

8. Théodore de Mopsueste, *Les homélies catéchétiques*, traduction, introduction, index par Raymond Tonneau, O.P., in colab. cu Robert Devreesse, Città del Vaticano 1949 (Col. *Studi e Testi*, 145).

9. De I. V. Paraschiv, în rev. «Glasul Bisericii», Buc., an. 1973, nr. 9—10, (Omil. XII), an. 1974, nr. 3—4 (Omil. XIII), nr. 5—6 (Omil. XIV a), nr. 9—10 (Omil. XV și XVI-a).

stă numai în faptul că cele ale Sf. Chiril au fost ținute celor deja botezați (neofiților) iar cele ale lui Teodor se adresează catehumenilor (candidaților la Botez)<sup>10</sup>.

## 2. Riturile și explicarea Botezului și a Mirungerii<sup>11</sup>

La începutul fiecărei cateheze (introd.) expune întâi pe scurt, ritualul liturgic al fiecărei taine, pe care el îl numește fie rînduială (τάξις), fie *regula* sau *legea* (νόμος) Bisericii și pe care apoi îl comentează amănunțit în subdiviziunile (paragrafele) catehezei respective<sup>12</sup>.

Ritualul catehumenatului și al Botezului se desfășura și la Mopsuestia după aceeași disciplină și rînduială care era în vigoare peste tot în epoca aceasta de la sfîrșitul sec. IV și începutul sec. V. Nu este deci de mirare dacă vom găsi enumerate, descrise și explicate și în catehezele lui Teodor de Mopsuestia, aceleași momente și rituri baptismale de căpetenie pe care la Ierusalim le explicase ceva mai înainte (348) Sf. Chiril în catehezele sale mystagogice, iar la Antiohia Siriei, Sf. Ioan Gură de Aur, între anii 387—390.

Cei ce doreau să primească Botezul erau obligați să vină la biserică, însoțiți de cîte un creștin girant sau chezaș (siriacă = (erăb (h)ă, lat. *sponsor*, = nașul de mai tîrziu), care depunea garanția morală pentru seriozitatea intențiilor candidatului la Botez. În biserică aceștia se adresau slujitorului anume însărcinat cu aceasta (...is qui constitutus est ad id officium), a cărui funcțiune Teodor nu o precizează și care făcea *înscrierea* candidatului, într-un registru al bisericii (in libro ecclesiae), unde se trecea atît numele candidatului cît

10. R. Bornet, O.S.B., *Les commentaires byzantins de la divine Liturgie du VII-e au XV-e siècle*, Paris 1966, p. 80, spune că ultimele două cateheze (cele asupra Liturghiei) par să fi fost adresate neofiților, dar părerea lui nu e fondată.

11. Pentru prezentarea descrierii și explicării tainelor de inițiere din catehezele mystagogice (XII—XVI) am folosit textele în l. latină, extrase din ediția lui Ad. Rücker (presc. A.R.), traducerea în l. engleză a lui A. Mingana, trad. franceză a lui Tonneau și R. Devreesse, menționate în notele 6—8.

12. (numerotate în ediția franceză).

și al nașului său<sup>13</sup>. Odată înscris în liste — lucru care avea loc de regulă la începutul Postului Paștelor — catehumenul devenea candidat la Botez și era socotit, de fapt, încă din clipa aceea printre membrii Bisericii, cetățean al unei societăți sau ordini noi, avea dreptul să intre în locașul de adunare al bisericii și obligat ca atare să-și schimbe modul de viață păgîn și să adopte pe cel creștin (...ut dignus sit huius civitatis et adscriptionis in eam)<sup>14</sup>.

Candidații erau încredințați apoi exorciștilor în vederea *exorcizării*. Momentul exorcizării constituie un fel de proces al exorcizandului cu diavolul. «Fiindcă voi înșivă nu puteți duce lupta cu diavolul — spune Teodor — este nevoie de ajutorul și puterea acelor pe care îi numim *exorciști*; ei sînt un fel de avocați, de apărători ai voștri care vă asigură ajutorul dumnezeiesc. Căci ei conjură cu glas tare, cu strigare foarte prelungă pe vrăjmașul vostru să se îndepărteze și să plece departe, prin sentința judecătorului, pentru ca să nu mai aibă deloc putința și prilejul de a ne mai face rău, ca să scăpăm pe deplin de sub robia lui și să fim într-o adevărată libertate...»<sup>15</sup>. Cît se rosteau exorcismele, candidații stăteau tăcuți, fără glas, într-o atitudine de desăvîrșită umilință, ca și cum ar tremura încă de teama răului tiran, cu minile întinse ca la rugăciune și cu ochii plecați în jos, implorînd îndurarea judecătorului; ei se dezbrăcau de hainele

13. Cateh. XII (A.A., p. 10) Despre nașii la botez în primele trei secole vezi: M. Dujarić, *Le parrainage des adultes aux trois Premiers siècles de l'Eglise*, Paris, 1962. Pentru epoca următoare vezi și Teodor de Mopsuestia, *Catehezele baptismale*, ed. R. Tonneau et R. Devreesse, Rome, 1949, p. 345 și urm.; Dionisie Pseudo-Areopagitul, *Ierarhia bisericească, II: Despre iluminare*, ed. M. de Gaudillac, Paris, 1943, p. 251.

14. Despre înscrierea în listele catehumenilor (candidaților la botez) vezi și Sf. Chiril al Ierusalimului, *Procatecheza*, 4—5, (trad. rom. de D. Fecioru, vol. I, pp. 40—41; *Peregrinatio Aetheriae*, cap. 45 (*Ethérie Journal de voyage*, Texte latin, introd. et trad. de Hélène Pêtre, ed. II, Paris 1964, Coll. «Sources chrétiennes», p. 254); Pseudo-Georgius Arbelensis, *Expositio officiorum Ecclesiae*, II (ed. Anonymi auctoris *Expositio officiorum Ecclesiae*, Giorgio Arbelensu vulgo ad scripta, edidit et interpretatus est R. H. Cannolly, OSB «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptores Syri», Ser. II, t. 92, Parisius 1915), p. 97, 89.

15. Cateh. XII și XIII, I A.R., p. 10—11 și tr. fr., p. 359 și 369.

exterioare și rămăneau desculți, pentru că să mediteze la greaua robie a vrăjmașului, în care au stat atita timp. Stăteau totodată cu picioarele pe hainele dezbrăcate (veșmintul de păr), pentru ca să-și aducă aminte prin ele de păcatele de mai înainte... (Cateh. XII, introd., 23—25, trad. fr. 323, 361; Cateh. XIII, introd. și 2—4, trad. fr., p. 367, 369—371).

În timpul de la înscriere pînă la Botez, se dădea ca sarcină candidaților să învețe Simbolul credinței, a cărui explicare o și ascultau de altfel în catehezele prebaptismale care li se țineau<sup>16</sup>.

Cînd se apropia timpul Botezului și sfîrșitul «luptei împotriva vrăjmașului» (sfîrșitul exorcismelor), atunci candidații erau duși în fața pontifului<sup>17</sup>, de către «cei rinduiți pentru aceasta» (per eos qui id constituta sunt), pentru împlinirea (rostirea) lepădării de Satana și a unirii cu Hristos. Episcopul este mai marele Bisericii, cel rinduit a sta în fruntea ei (Major domus (Dei) est sacerdos, qui dignus habitus est stare in capite Ecclesiae)<sup>18</sup>.

În fața acestuia candidații rosteau simbolul de credință și rugăciunea *Tatăl nostru*, pe care avuseseră datoria să le învețe pînă atunci<sup>19</sup>; era ceea ce se numea ἐξέτασις, cercarea sau examinarea celor înscriși pentru Botez. Ea avea loc în afară de biserică (probabil în catehumenion) sau într-o sală vecină cu baptisteriul numită πικτιζόν (o astfel de sală exista, de ex. la Antiohia-Kanssié, pe la începutul sec. V<sup>20</sup>, și era socotită nu numai ca o mărturisire a noii cre-

16. O reconstituire a textului original (grecesc) al Crezului, după primele 10 cateheze ale lui Teodor de Mopsuestia, găsim la Al. Rücker op. cit., pp. 43—44 (Appendix).

17. În tr.fr. (p. 363, 365) — pontif (siriană — kahna) în trad. (p. 12) — sacerdos.

18. Cateh. XII (A.R., p. 12).

19. Cateh. XII, 26—27 și XIII, 1 (trad. fr. p. 363 și urm.). Despre rostirea simbolului de credință înainte de botez vezi și Sf. Chiril al Ierusalimului, Cateh. V, 12 și Peregrinatio Aetheriae, c. 46, 3 și 6 (ed. cit., p. 256).

20. πικτιζόν (o astfel de sală exista, de ex. la Antiohia-Kanssié, pe la începutul sec. V (Cf. J. Lassus, Sanctuaires chrétiens de Syrie, Paris, 1947, p. 218—219).

dinte, pe care catehumenii se pregăteau să o îmbrățișeze și o învoială făcută cu Dumnezeu prin mijlocirea preotului. Erau aduși la Botez numai cei ce răspundeau bine la acest examen; aceștia erau înscriși într-o nouă listă și numai ei erau admiși să intre în biserică, pentru săvîrșirea riturilor următoare.

La lepădări, care aveau loc în biserică, candidații stăteau din nou dezbrăcați de hainele de deasupra, cu capul descoperit și desculți pe un sac, îngenunchați, cu restul corpului stînd drept, cu mîinile întinse, ca la rugăciune și cu ochii ridicați la cer, «unde este Dumnezeu de la care tu aștepti ridicarea din vechea cădere și dobîndirea bunătăților»<sup>21</sup>. Înapoia fiecăruia din ei stătea nașul respectiv. Diaconii veneau atunci și le rosteau cuvintele rostite de inger lui Corneliu (Fapte X, 4) «Rugăciunea voastră a fost auzită, implorarea voastră a fost ascultată (împlinită)»<sup>22</sup>. Urma jurămîntul lepădării de satana și legămîntul de credință față de Dumnezeu, pe care Teodor ni-l redă într-o formulă unică, cu următorul text: «Mă lepăd de satana și de toți ingerii lui și de toate faptele lui și de toată slujirea lui, de toată deșertăciunea lui și de toată rătăcirea lui lumească și mă leg și cred și mă botez în numele Tatălui și Fiului și al Sfîntului Duh»<sup>23</sup>.

Intrucît vrăjmașul, în a cărui stăpînire ați stat pînă acum, era pentru voi pricina a multe și mari rele, — zice Teodor — ați promis acum că vă lepădați de el și respingeți blasfemiile lui chiar prin acte (fapte) concrete; de aceea spuneți: «Mă lepăd de satana». Înainte chiar de ați fi voit, n-ați fi putut roști astfel de cuvinte, deoarece vă temeai încă de stăpîni-

21. Cateh. XIII, 15, tr. fr. p. 395.

22. Cateh. XII, 4 (A.R., p. 12 și tr. fr. p. 373).

23. Cat. XIII, introd. 5 și urm., 12, 13 (tr. fr. p. 367, 373 și urm. 389, 391.). A se compara cu formulele corespunzătoare de lepădare, de la: Sf. Chiril al Ierus., Cateh. I mystag., 4—8; Const. Apost. VII, 41; Sf. Ioan Hrisostom, Oratio cateh. II, 5 (Migne P.G., t. XLIX, 234 și 239) și 239) și Hom. VI, 4 la Epist. către Colos. (P.G. t. LXII, 342). Formula din Cateh. XIII a lui Teodor de Mopsuestia era în vigoare la nestorienii pînă prin sec. XIV (vezi Comentariul lui Timotei II, la J.S. Assemani, Bibliotheca Orientalis III, 2, p. CCLIX).

rea lui; acum însă după ce prin exorcisme ai primit eliberarea, conform hotărîrii dumnezeiești, credincioși cuvintelor voastre puteți spune: «Mă lepăd de satana», adică nu voi mai avea nici o tovărășie și nici un fel de legătură cu el. «Îngerii» lui sînt toți oamenii care au primit de la el toată răutatea și duc și pe alții la pierzare (osîndă). *Îngeri ai satanei* numim pe toți cîți se supun voii lui, ca să ducă la cădere (greșală) și pierzare pe oameni... *Îngeri ai satanei* au fost toți ereziarhii: Manes, Marcion, Valentin, Pavel de Samosata, Arie, Eunomiu, Apolinarie... iudaizantii și toți cei care îndeamnă pe oameni să facă răul și fărădelegea (Cateh. XIII, 9, trad. fr. p. 383).

«Și de toate faptele lui», înseamnă lepădarea de: superstițiile păgînești, jertfele și închinarea la idoli, astrologia purificările, spălările, legăturile (magice sau vrăjitoarești), purtarea amuletelor, ghicirea după mersul și mișcările astrelor, după zborul sau glasul păsărilor, respectarea riturilor și datinilor iudaice, riturilor ereticilor, care înșală uneori luînd aparența adevărului (Cateh. XIII, 10, tr. fr. 383).

«Și de toată deșertăciunea lui» înseamnă toate cele ce la păgîni se săvîrșesc în numele doctrinei (învățăturii) lor, pentru că toate acestea se fac în fața oamenilor de fațadă, de paradă (pentru înșelare), ca să provoace admirația la cei ce privesc și să seducă pe alții. Toate acestea, mulțumită lui Dumnezeu, au încetat astăzi; totuși nu trebuie să diminuăm pericolul ereziilor. Căci satana a văzut că rătăcirea păgînismului a fost biruită prin numele lui Hristos, s-a străduit să născocască un alt mijloc de a înșela pe oameni și a inventat ereziile, utilizînd pentru aceasta pe ereziarhi, care prin imitarea lucrurilor bisericesti, activează sub denumiri și părtășie falsă, ca să inducă în eroare pe cei simpli (Cateh. XIII, 11, trad. fr. p. 387—389).

«Și de toată rătăcirea lumească» înseamnă lepădarea de teatru, circuri, stadioane, luptele atletice, cîntecele lumești,

organele muzicești, dansurile etc., adică toate cele care sub pretextul de amuzament (distracții), îndeamnă pe oameni la pierzare<sup>24</sup>.

Teodor nu precizează dacă cei ce făceau lepădarea și jurămîntul de credință erau întorși cu fața mai întîi spre apus și apoi spre răsărit — cum se obișnuia peste tot — și nici dacă după lepădări ei suflau și scuipeau pe diavolul, cum se face pînă azi în ritualul catehumenatului care precede slujba Botezului în cultul ortodox și în mai toate riturile liturgice răsăritene.

După aceasta candidatul se dezbrăca, rămînînd gol. Această nuditate amintește de Adam, care la început era gol și nu se rușina, ci abia după călcarea poruncii a devenit muritor și a avut nevoie de un veșmînt străin, pe care acum îl depui ca pe un semn al mortalității, deoarece ești candidat la nemurire (Cateh. XIV, 8, tr. fr. p. 418—419). Atunci venea pontiful, îmbrăcat în veșmînt alb de lînă, ca să arate candidatului la Botez, prin strălucirea veșmîntului bucuria veacului la care acesta va să treacă și lumina pe care el trebuia să o răspîndească în viața cea nouă (Cateh. XIII, 17 și Cateh. XIV, 14, tr. fr. p. 395, 431); el însemna candidatul pe frunte cu *untdelemnul ungerii* (oleo unctionis), zicînd: «Se însemnează (unge) X, în numele Tatălui și al Fiului și al Sf. Duh»<sup>25</sup>. (formulă care se întrebuintează și acum la Nestorienii). Însemnarea aceasta este semnul pe care îl primește ca o oaie a lui Hristos, ca un ostaș al oștirii cerești, spune Teodor, adresîndu-se catehumenului; căci așa se înseamnă oaia cu pecetea, cînd se cumpără, ca să se știe al cărui stăpîn este. Ostașul cînd e înrolat în oaste, primește mai întîi pe mînă (brat) pecetea (stîndardul) care arată în serviciul cărui rege (împărat) va lupta de aci înainte. Semnul se face pe frunte, pentru că fruntea este o parte a capului, adică a părții superioare a trupului nostru, a feții cu care ne privim unii pe

24. Cateh. XIII, 12, trad. fr. p. 389. Comp. Sf. Ioan Gură de Aur, Cat. II, 5 (P.G., t. XLIX, col. 239).

25. Cat. XIII, 12, trad. fr. p. 369 și Cat. XIV, 8, tr. fr. p. 419.

alții atunci când ne vorbim unii altora. Semnul acesta este menit deci să fie văzut de departe de către demoni, pentru ca aceștia văzînd că noi sintem casnici și soldați ai Domnului nostru Iisus Hristos și cetățeni ai cerului, să ne ocolească și să nu ne poată face nici un rău (Cateh. XIII, 18, tr. fr. p. 399).

Îndată după însemnarea pe frunte, nașul — care a stat în spatele candidatului — întindea peste capul lui, un orar de lînă și îl ajuta să se ridice din genunchi și să stea drept, arătînd prin aceasta ridicarea din vechea cădere. Orarul acesta simboliza libertatea la care era chemat de aci înainte candidatul, în opoziție cu starea de captiv (rob) al păcatului și al diavolului, pe care o simboliza pînă aici capul descoperit (Cateh. XIII, 19 și Cateh. XIV, 1, tr. fr. 401, 405) <sup>26</sup>.

După această primă ungere — ungere parțială — și înainte de afundarea în apă, urma ca și la Antiohia — cea de a doua ungere a candidatului, ungerea pe tot corpul. Pentru aceasta, candidatul se dezbrăca complet de haine; pontiful (is qui habet honorem sacerdotii) începea ungerea, zicînd formula: «Unge-se X, în numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh», iar alți slujitori bisericești rînduiți pentru aceasta (illi qui constituti sunt ad hoc officium) — Teodor nu precizează cine erau aceștia, dar probabil erau diaconii la Botezul bărbaților, iar diaconițele la cel al femeilor — continuau ungerea, ungînd cu untdelemnul ungerii (oleo unetionis) tot trupul candidatului. După Teodor, ungerea aceasta este pentru catehumen un indiciu și semn că el primește haina nemuririi, cu care va fi îmbrăcat prin Botez <sup>27</sup>.

Vorbînd apoi despre coborîrea candidatului în piscina Botezului din baptisteriu, Teodor de Mopsuestia afirmă ca-

26. O reminiscență a acestui orar pare să fie cununa care se pune pînă azi pe capul noului boteat în unele din bisericile neocalcedoniene. La armeni de ex. ea e împletită din două fire de mătase, de culori deosebite (una roșie alta albă) și poartă denumirea de *narod* (cunună). Vezi prof. Sarmancaș L., *Taina botezului și Liturgia Bisericii Armene de Răsărit*, Iași 1895, p. 6—7.

27. Cateh. XIV, 8, (A.R., p. 15—16) și tr. fr. 417—418. Cp. și Dionisie Areopagitul, *Despre Ierarhia bisericească*, pgf 7.

tegoric că apele baptismale sînt sfințite, la rugăciunea pontifului, prin puterea Duhului Sfînt care face din ele «pîntece al nașterii mistice». Este pentru prima dată în literatură creștină de acest fel cînd se vorbește atît de clar și de insistent despre sfințirea apei de Botez și despre existența unei formule sau rugăciuni speciale, pentru aceasta în slujba Botezului. «La timpul fixat — spune el, adresîndu-se neofitilor — cobori în apa care este sfințită prin binecuvîntarea pontifului; pentru că nu ești botezat în apă simplă, ci în apa renașterii, care nu poate să devină așa cum trebuie să fie decît prin venirea Sfîntului Duh. E necesar ca preotul, potrivit rînduiei slujbei preotești, să se folosească de cuvintele obligatorii (prescrise) și să ceară de la Dumnezeu ca să vină harul Sfîntului Duh peste apă și să o facă capabilă (în stare) să producă această naștere înfricoșătoare, (să o facă) pîntece al nașterii mistice... Întrucît toate acestea nu sînt proprii firii apei, ci le dăruiește lucrarea Sfîntului Duh prin afundarea în apă, preotul mai înainte, potrivit rînduiei preoției, se folosește și de cuvintele obligatorii (rituale) care sînt prescrise, și de binecuvîntări și cere să vină peste apă harul Sfîntului Duh și să se nască din nou, într-o fire omenească nouă și superioară. «Așa cum în nașterea trupească sîmul mamei primește o sămîntă pe care puterea divină o crește (dezvoltă) potrivit poruncii de la început, tot așa în Botez apa devine un sîn pentru cel ce se renaște, iar harul Duhului formează pe cel ce s-a botezat pentru a doua naștere și îl face cu totul altul (Cateh. XIV, 9, tr. fr. p. 421). În apa botezului tu depui vechea fire muritoare și primești o fire nemuritoare și incoruptibilă (nesticăcioasă).

După ce apa s-a făcut desăvirșită prin venirea Sfîntului Duh și primește o astfel de virtute (putere), cobori într-însa» <sup>28</sup>.

Precum se vede, Teodor dă aici un rezumat al conținutului rugăciunii pentru sfințirea apei de Botez, care în rînduiala de atunci a botezului era citită de preot, pe cît se pare

28. Cateh. XIV, (A.R., p. 16—17).

«imediat înainte de afundarea pentru botez. Prin apa (botezului) noi împlinim semne și mistere (taine) și sîntem reînnoiți în această apă; datorită ei prin mijlocirea tainei, noi care venim la botez primim, ca în figură aceste bunuri și vom primi toți, efectiv, în lumea care va să vie, o reînnoire inefabilă a firii noastre (Cat. XIV, 12, tr. fr. p. 429).

Puterea Sfintului Duh, care lucrează prin taina apei botezului, este ca focul unui cuptor care întărește vasul de lut modelat de mîna olarului, schimbîndu-i natura și făcînd-o superioară și încasabilă (Cateh. XIV, 13, tr. fr. p. 429).

Accentuînd lucrarea divină în sfințirea apei de botez, Teodor subliniază ca și Sf. Ioan Gură de Aur, că lucrarea însăși a Botezului aparține harului dumnezeiesc, preotul fiind un simplu instrument, ceea ce explică și formula impersonală a Botezului. Pontiful stînd în picioare, și îmbrăcat în același veșmînt alb, ca și mai înainte, își pune o mîină peste capul celui coborît în apa piscinei și zicea: «*botează-se X... în numele Tatălui și al Fiului și al Sfintului Duh*»<sup>29</sup>. Zice *botează-se X...* — explică Teodor — ca să-ți arate prin cuvîntul acesta, care este cauza acestui har... De aceea nu spune: *Eu te botez*, după cum n-a spus mai înainte nici: *Eu te însemnez* ci: *Se înseamnă*, iar acum: *Se botează...*, pentru că nu un om oarecare poate să dea acest dar, ci doar harului lui Dumnezeu îi aparține puterea de a da astfel de lucruri<sup>30</sup>...

Preotul spune: «În numele Tatălui...», etc., ca și cînd ar spune: «prin invocarea Tatălui...» și cînd spunea asta, el apăsa capul neofitului, afundîndu-l în apă; acesta — dacă putea vorbi — spunea atunci «Amin, dacă nu, își pleca în jos capul, în semn de aprobare a spuselor preotului. La fel se

29. Cateh. XIV, 18—20, tr. fr. p. 441—445. Despre forma și formula botezului în Răsărit, vezi și Sf. Chiril al Ierusal., *Cateh. mystag. II, 4—9*; *Constit. Apost. VII 44, 1*; Sf. Ioan Gură de Aur, Omil. XXV (alias XXIV), 2 la Ioan (Migne, P.G., t. LIX, col. 151); Sever al Antiohiei, Epist. către Teodor episcopul Olbiei (la E.W. Brooks, *The sixth book of the selections of Sev. I, 2-Text*, London, 1904, p. 477). Ioan Moschos, *Pratum Spirituale*, C. 176 (P.G., t. LXXXVII, 3046); Teodor Lectorul (cîtețul), *Ist. bis. II, 25* (P.G., LXXXVI, col. 196).

30. Cat. XIV, 15 (A.R., p. 17), și tr. fr. p. 433.

proceda și la cuvintele «Și al Fiului» apoi «și al Sf. Duh», preotul afundînd deci de trei ori la rînd în apă capul neofitului. După aceasta neofitul ieșea din apă, urcînd treptele din partea opusă a piscinei botezului<sup>31</sup>.

Botezul este memorialul morții și al învierii lui Hristos, e figura morții noastre, a înmormîntării noastre, a reînvierii sau nașterii a doua a noastră, al asocierii noastre la bunurile viitoare. Noi știm că Domnul Iisus Hristos a suprimat puterea morții prin învierea Sa; de aceea zice (Sf. Apostol Pavel): «noi care sîntem botezați în Iisus Hristos, întru moartea Lui ne-am botezat» (Rom. VI, 53). Cu această credință ne apropiem de El și ne botezăm pentru că noi dorim să participăm de acum la moartea Lui, cu nădejdea de a participa la aceleași (bunuri adică) să înviem și noi din morți așa cum a înviat El însuși. De aceea cînd mă botez, scufundîndu-mi capul, eu primesc moartea lui Iisus Hristos și doresc să iau înmormîntarea Lui; prin aceasta eu mărturisesc și învierea Domnului nostru; iar ieșind din apă eu mă socotesc astfel deja înviat, ca într-un fel de imagine (τύπος). (Cat. XIV, 5, tr. fr. 413). Neofitul care s-a îngropat în apa Botezului împreună cu Hristos mort, ieșind din apă, nu mai este partea lui Adam cel mort prin păcat, ci a lui Hristos, care a biruit moartea prin înviere. (Cat. XIV, 25). Intri o singură dată în apa botezului, îți scufunzi capul în ea de trei ori, în numele Tatălui și al Fiului și al Sf. Duh, apoi ieși o singură dată din apă pentru că știi că unul singur este Botezul (cp. Efes. IV, 4—6) și unul singur este harul pe care îl primești într-însul, Treimea indivizibilă, Tatăl Fiul și Sf. Duh, care nu sînt separați unul de altul pentru că una este ființa (natura = Ousia) lor. (Cateh. XIV, 20, tr. fr. p. 443—445). Vorbînd despre efectele Botezului, Teodor adaogă: «...Tu înaintezi spre darul botezului, pentru ca să renaști, să mori cu Hristos și să înviezi cu El, pentru ca după ce ai pri-

31. Cat. XIV, 9—25, tr. fr. p. 419-cmp. și Pseudo-Dionisie Areop., op. cit., 7.

mit astfel o a doua naștere în locul celei dintii, să poți să ai parte în cer. În adevăr, atîta vreme cît ești muritor prin fire, nu poți pătrunde în sălășul cerului; dar cînd depui această (fire muritoare) în Botez și reînviezi cu Hristos prin Botez și primești chipul (τύπος) acestei noi nașteri care este așteptată, atunci tu te arăți cetățean al cerului, atunci devii împreună moștenitor al împărăției cerului» (Cat. XIII, 14, tr. fr. p. 393). Actul renașterii este opera Sf. Duh (Cat. XIV, 3, 6, tr. fr. p. 409, 415). Prin taine tu primești participarea la bunătățile cerești deși cele ce se fac la botez sînt figuri și semne (simboale) (τύπος) totuși, prin ele dobîndim o arvună după ce vom intra în veșnicie. (Cat. XIV, 2, 6). Atunci nu ne vom mai folosi ca acum de semne (simboale) și închipuiri (τύπος) pentru că vom avea parte de realitățile înseși ale nemuririi și incoruptibilității (Cat. XV, 3v. și tr. fr. p. 467).

Teodor de Mopsuestia este unul dintre puținii mystagogi care se preocupă și de relația dintre botezul creștin și botezul Mîntuitorului în Iordan. Botezul creștin — a doua naștere — a fost preînchipuit (anticipat) de Mîntuitorul însuși, prin *botezul Său în Iordan de la Ioan, înainte Mergătorul*. Mîntuitorul nu avea nevoie de un astfel de botez, căci el era un botez penitențial, se dădea spre iertarea păcatelor. Dar El a primit acest botez, ca să ne dea nouă pildă și să se facă cel dintii între noi nu numai prin învierea din morți, ci și prin botezul pe care noi urma să-l primim, întru asemănarea morții Lui. Botezul la Iordan s-a făcut tot în numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh. Tatăl a mărturisit pe Fiul din cer; Fiul se boteza în apa Iordanului, iar Sf. Duh s-a pogorît în chip de porumbel, ca să se plinească cuvîntul profetic al lui Ioan: «Eu botez cu apă dar vine după mine Cel Ce vă va boteza cu Duhul Sfînt și cu foc» (Matei III, 11), (Cat. XIV, 22—24, vezi și tr. fr. p. 249—453).

După afundarea în apa Botezului, noul botezat îmbrăca haina albă și curată a neofitilor, — cu totul strălucitoare, care este simbol al veacului ce va să fie»<sup>32</sup>. Urma îndată

32. Cateh. XIV, 26 (A.R., p. 18) și tr. fr. p. 455, 457.

*Mirungerea* pe care o făcea pontiful, însemnînd fruntea candidatului și zicînd: «Se însemnează (unge) X, în numele Tatălui, al Fiului și al Sf. Duh»<sup>33</sup>. Ungerea aceasta postbaptismală simbolizează, după Teodor, ungerea pe care a primit-o Mîntuitorul prin coborîrea Sf. Duh peste El la botez. «După ce Iisus a ieșit din apă, a primit harul Sfîntului Duh, care a venit în chip de porumbel și a rămas peste El; de aceea El și spune că a fost uns de către Sf. Duh: «Duhul Domnului este peste Mine, pentru care M-a uns să binevestesc...» (Luca IV, 18) și: «Iisus Nazarineanul, pe care l-a uns Duhul Sfînt...» (Fapte X, 38), pentru ca să se arate că Sf. Duh nu a fost deloc despărțit de El; tot așa și ungerea untdelemnului (unctio olei) se lipește de aceia care au fost unși de oameni și nu se desparte de ei, «ca semn că Sf. Duh a venit și asupra ta, că l-ai primit prin har și că rămîne în tine, cheazășie a incoruptibilității și nemuririi pe care vei primi-o la învierea morților» (Cp. Filip. III, 21). «După ce ai primit astfel nașterea sacramentală prin botez mergi acum către hrana nemuritoare (a Sfintei Împărtășanii)»<sup>34</sup>.

### 3. Rînduiala și explicarea Liturghiei

Precum am spus, în ultimile sale două cateheze mystagogice (XV—XVI), Teodor de Mopsuestia se ocupă cu descrierea și interpretarea ritului euharistic, adică a Liturghiei credincioșilor. Se pare că aceste două cateheze reprezintă o remaniere ulterioară sau o dezvoltare a cuvîntărilor rostite, deoarece marea lor întindere necesită pentru rostire o durată de timp mult mai mare decît cea a unei cateheze obișnuite<sup>35</sup>. Ca și la Botez el expune mai întîi în introducere, ritua-

33. Cateh. XIV, introd. (tr. fr. p. 101—103). Despre forma și formula mirungerii vezi și: Sf. Chiril al Ierus., Cateh. III mystag.; Constit. Apost., VII, cap. 44 și 22; — La Ps. Dionisie Areopagitul, op. cit., și loc. cit., — La Ps. Georgius Arbelensis, *explicarea*, II (Text, p. 108, trad. p. 98), formula este: «Botezatu-s-a și desăvîrșitu-s-a X...», așa cum e pînă azi la Nestorieni, care din această pricină, numesc taina: *desăvîrșire* (A.R., p. 18 n. 1).

34. Cateh. XIV, 27, (A.R., p. 18 și tr. fr. p. 457, 459).

35. Cp. și Derveesse, *Introd. la ed. fr.*, p. XVI, nota 4.

lul sau rânduiala Liturghiei, pe care apoi îl explică pe larg. Ca la toți interpreții din această epocă și categorie, Liturghia descrisă și explicată de Teodor de Mopsuestia este Liturghia euharistică sau liturghia credincioșilor care începea pe atunci cu momentul prezentării de către credincioși a darurilor de piine și vin necesare pentru Sf. Euharistie; Teodor are în vedere Liturghia baptismală, adică Liturghia specială, oficiată de obicei în noaptea Sfințelor Paști, cu prilejul Botezului multimilor de catehumeni, Liturghie la care partea introductivă (Liturghia catehumenilor) era înlocuită prin slujba Botezului. De aceea ca și la Sf. Chiril, descrierea Liturghiei explicate de Teodor începe cu momentul aducerii ofrandelor de piine și de vin de către diaconi, din pastoforiu la Sf. Masă, spre a fi binecuvântate și apoi sfințite de către arhiereu.

«Născându-ne din nou prin Botez, în Hristos, avem nevoie și de hrană nouă pentru întreținerea acestei vieți noi, a harului; și, cum, după legile firii, orice ființă nou născută — de orice specie — primește la început hrana necesară vieții sale fizice din însăși ființa născătoare, tot așa cei renăscuți în Hristos, prin apa Botezului, vor primi o hrană a nemuririi, pe care în această lume o primim în semne și figuri. Căci dacă am fost altoiți în El, prin asemănarea morții Lui, atunci vom fi și prin Învierea Lui». (om. VI, 5, Cat. XV, 5—6, 7, și tr. fr. p. 469—471, 473).

Încă din introducere la cateheza XV-a, Teodor previne pe candidații la Botez că hrana pe care o vor primi după Botez este jertfa Legii Celei Noi (a noului Legământ). Liturghia este mai întâi un memorial al misterului pascal al lui Hristos, adică al morții și Învierii Sale. «Este în această Taină un fel de imagine a acelei inefabile iconomii realizată de Hristos, Domnul nostru, în care noi avem viziunea și umbra celor ce s-au făcut» (Cateh. XV, 24, 43, și tr. fr. p. 503, 509). «Cînd primim jertfa și participăm la Taină, noi comemorăm moartea Domnului nostru, care ne mijlocește învierea și bucuria nemuririi», spune Teodor, explicînd cuvintele Sf. Ap. Pavel din I Cor. XI, 26: «ori de cîte ori mincați piinea aceas-

ta și beți paharul acesta, moartea Domnului vestiți (comemorați) pînă la venirea Lui (Cateh. XV, 6, tr. fr. p. 471). Lucrarea săvîrșită deci de arhiereu în Liturghie, este o jertfă dar nu o jertfă nouă sau a sa proprie, ci un memorial al Jertfei (Junghierii) celei adevărate (Cat. XV, 15, tr. fr. p. 485). Pontiful care stă lingă altar, este imaginea Arhiereului care a săvîrșit această Jertfă, adică a lui Hristos, care după Înălțarea Sa la ceruri a devenit Păzitorul altarului și al tabernacolului ceresc, pe care nu un om, ci Dumnezeu însuși l-a fixat (Evrei, VIII, 1—2); El e Marele Preot al lucrurilor cerești la care vrea să ne ridice pe toți. Pontiful (Arhiereul), care închipuie pe Hristos, săvîrșește un fel de imagine a (εἰκών) Liturghiei care are loc în ceruri, iar diaconii reprezintă o imagine (εἰκών) a Puterilor invizibile, care «slujesc» cu El. De aceea ei poartă un veșmînt exterior (σχημα) luminat (stihar) și își pun pe umărul stîng orarul (ὠράριον) care atîrnă în două părți egale, în față și în spate, și care este semn al libertății la care am fost chemați toți care am crezut în Hristos. (Cat. XV, introd. și pgf. 17, 21, 23, 24. Tr. fr. p. 463, 491, 497, 501, 503. Cp. și Cat. XII, 2, tr. fr. p. 325)<sup>36</sup>.

Teodor afirmă limpede identitatea jertfei liturgice cu jertfa Crucii, pe care teologii răsăriteni de mai tîrziu, ca Nicolae Cabasila, o vor dezvolta pe larg. Toți preoții Legii (διαθήκη) noi aduc neconținut, în tot locul și în tot timpul, aceeași jertfă, acea jertfă unică pe care Hristos Domnul a adus-o o singură dată pentru noi toți, precum zice Sf. Pavel (Evrei X, 14); noi săvîrșim totdeauna și peste tot memorialul aceleiași jertfe (Cf. I Cor. XI, 26) (Cat. XV, 20, tr. fr. 495, 497). La începutul penultimei cateheze el vorbește despre *materiala jertfei euharistice* adică despre piinea și vinul care constituiesc baza materială a jertfei adusă de Biserică în Sfînta

36. Ideea aceasta a legăturii dintre Biserică și Liturghia pămîntească și cea cerească își are rădăcinile în Epist. către Evrei, pe care de altfel Teodor o citează des, ca pe un temel de căpetenie al doctrinei sale, și ea era deja curentă în teologia alexandrină și cea siriană din epoca lui Teodor, fiind dezvoltată mai ales la Pseudo-Dionisie Areopagitul (*Despre ierarhia cerească și Despre ierarhia bisericască*).

Liturghie. Apa, pîinea și vinul sînt elemente primordiale ale substanței noastre terestre (Cat. XV, 8, 14, tr. fr. p. 473, 483—485). Între altele Teodor explică pentru ce în vinul Euharistic se amestecă și apă. În paharul oferit de Domnul ucenicilor săi la Cină, era vin amestecat cu apă (xp̄zotc) fie pentru că așa se obișnuia peste tot să se bea, fie pentru că Domnul a vrut să ne folosim de apă și la Taina pîinii și a paharului, așa cum ne-am folosit de ea și la taina Botezului<sup>37</sup>.

Pîinile alese din ofrandele credincioșilor și cantitatea necesară de vin amestecat cu apă se aduceau, ca și azi, cu sfintele vase, adică pe discuri (πίναξ) și în potire (se întrebuntau mai multe); transportarea aceasta a Darurilor de la proscomidiar (pastoforin) la Sf. Masă se făcea încă în chip simplu, direct prin Sf. Altar, deși cu o oarecare solemnitate<sup>38</sup>, (nu se inaugurase încă ceremonia vohodului mare sau ieșirii cu Darurile, care s-a introdus în ritul bizantin abia prin sec. VI)<sup>39</sup>.

Unii dintre diaconi așterneau pe Sf. Masă pînze curate, ca pe niște giulgiuri de înmormîntare, peste care așezau apoi pîinile ofrandei, iar alții, stînd de o parte și de alta a Altarului, le apărau cu un «aer» întins peste toate și cu ripide (ἁβέλλης), pe care le agitau pe deasupra lor, ca să nu cadă ceva peste ele. Aducerea aceasta a Darului la Sf. Masă simbolizează, după Teodor, mergerea Domnului către patimă, «cînd vezi purtîndu-se ofranda care trebuie adusă ca jertfă, trebuie să te gîndești că Domnul Hristos e purtat și iese spre patimă, numai că nu iudeii sînt cei care îl poartă, ci aceia care ne reprezintă pe puterile nevăzute ale slujirii (diaconii)... După ce au pus înainte ofranda pe altarul sfînt, o pun spre îndeplinirea desăvîrșită a Patimii, ca să ne gîndim că e pusă pe Altar ca Mintuitorul în mormînt și că Acesta a și suferit Pa-

37. Catch. XV, 14 (A.R., p. 19) și tr. fr. p. 483—485.

38. Cp. și prof. St. Papadima, *Dumnezeiasca Liturghie după catehezele mystagogice ale lui Teodor de Mopsuestia* (în grec.), în rev. *Επιγόμιος ὁ Παλαμᾶς* (Tesalonic), an. 1968, nr. 9—10, p. 436.

39. Vezi pr. P. Vintilescu, *Liturghierul explicat*, Buc., 1971.

tima. De aceea, unii dintre diaconi, care întind pînzele curate pe altar, înfățișează prin aceasta asemănarea hainelor de înmormîntare (a giulgiurilor)... Iar diaconii, care stau împrejur și agită ripide, amintesc pe (îngerii care au fost încontinuu de față la patima și la moartea Domnului, pînă la învierea Lui, ca și cum aduc cinstire și adorare Sfîntului Trup depus în mormînt, după obiceiul general la oamenii mari, care vîntură evantaie peste trupurile morților lor, cînd le duc la îngropare<sup>40</sup>.

După depunerea Darurilor pe altar (Sf. Masă) se face tăcere adîncă în toată biserica, așa cum s-a făcut după moartea Domnului, cînd ucenicii se împrăștiaseră de teamă și cînd înseși Puterile cerești care străjuiau cutremurate de groază mormîntul, contemplau pe Cel mort, în tăcere, așteptînd învierea, așa și noi trebuie să privim în tăcere respectuoasă pe Cel depus în mormînt după moarte și să ne rugăm în tăcere, fără cuvinte. «Căci în jertfă facem amintirea morții Domnului (in oblatione memoriam facimus mortis Domini nostri...)»<sup>41</sup>.

Urma apoi așa numita *strigare a diaconului* (proclamatio diaconi), care «cu voce tare ne învață ce trebuie să știm, care este înțelesul și scopul tuturor celor ce se săvîrșesc în biserică; el povățuiește și îndeamnă pe toți despre cele ce în primul rînd sînt necesare și drept de știut celor adunați în biserica lui Dumnezeu»<sup>42</sup>. Deși Teodor nu redă textul exact și complet al acestei «proclamații diaconale», dar din rezumatul pe care îl face ne putem da seama despre rostul și conținutul ei; era un avertisment adresat celor prezenți, menit să le infuzeze conștiința marelui mister la care participau, și să-i facă să participe cu toată cuviința, demnitatea și puritatea morală. Din fericire, *Testamentum Domini* — document pseudo-epigrafic, redactat poate chiar în vremea și în re-

40. Catch. XV, 24—27 (A.R., p. 21—22) și tr. fr. p. 502—509.

41. Catch. XV, 28—29 (A.R., p. 22) și tr. fr. p. 509—511).

42. Catch. XV (A.R., p. 22—23).

giunea lui Teodor de Mopsuestia — ne-a transmis textul complet al unei astfel de *Proclamatio diaconi* <sup>43</sup>.

După aceasta, «diaconul, cu glasul său, îndemna pe toți și îi conducea la rugăciunile care sînt potrivite unei adunări bisericești» <sup>44</sup>, adică rostea, în numele credincioșilor, ectenia mare, numită uneori și «rugăciunea de obște, generală sau universală» (*καθολική συναπτή*), care avea loc odinioară la începutul Liturghiei credincioșilor și al cărei text, unele Rînduiri bisericești contemporane cu Teodor, ni-l redau în întregime <sup>45</sup>.

Se făcea apoi tăcere și protosul rostea o rugăciune pregătitoare, al cărei cuprins Teodor îl dă pe larg, cu propriile sale cuvinte. Era rugăciunea celor care oferă (a oferirii Darurilor, din Liturghia ortodoxă de azi după vohodul mare). În ea preotul aducea mai întâi mulțumiri lui Dumnezeu pentru toate aceste lucrări mărețe, deoarece pentru mîntuirea și viața oamenilor a sădit în noi cunoașterea acestor dumnezeiești taine, care sînt întru pomenirea Acelui de negrăit, pe care ni l-a dat prima patimă, pentru că El a promis că ne va scula pe toți din morți și ne va sui la cer. Aducea apoi mulțumiri

43. *Testamentum Domini*, I, 35 (la Joh. Quasten, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*, p. 240):

«Să ne ridicăm!  
Fiecare să-și cunoască locul!  
Catehumenii să iasă!  
Vedeți să nu fie careva necurat, careva nelegiuit!  
Sus ochii inimilor voastre!  
Îngerii privesc de sus.  
Luați seama: cine nu crede, să iasă!  
Să nu fie careva desfrînat, sau careva supărat!  
Dacă e cineva supus păcatului, să iasă!  
Luați aminte: cu niște fii ai luminii să ne rugăm!  
Să rugăm pe Domnul Dumnezeu și Mîntuitorul nostru,  
Iisus Hristos!».

Semnalăm aici greșeala editorului fragmentelor latine din *Catehezele* lui Teodor (Ad. Rücker), care (p. 23 n. 1) identifică *Proclamatio diaconi* cu ectenia mare de la începutul liturghiei credincioșilor.

44. *Catech.* XV, 30—31 (A.R., p. 23) și tr. fr. 511.

45. Vezi de ex., *Constituțiile Apostolice*, VIII, 10, (trad. rom. cit., p. 232 și urm.); *Testam. Domini*, I, 35 (la Quasten, op. cit., p. 242—242); *Liturghia Sf. Iacov* (la F.E. Brightman, op. cit., p. 44—46) ș.a. — Sf. Chiril al Ierusalimului, nu amintește ectenia mare.

și pentru sine însuși, pentru că l-a făcut slujitor al întregului acest mister înfricoșător. Se ruga în continuare, pentru ca și acum să-l găsească vrednic harul Sfintului Duh, prin care a fost chemat la preoție, pentru ca să poată sluji cu vrednicie măreței taine, și, liberat, de orice gînd rău, să săvîrșească taina prin Harul dumnezeiesc, fără teamă de nici o pedeapsă, deși el este atît de nevrednic de o atît de mare taină.

Sfîrșind preotul această rugăciune, toți răspundeau *Amin*, consimțind astfel la ceea ce spusese preotul în rugăciune și confirmînd participarea la ea <sup>46</sup>. Preotul le ura apoi pace, cu formula: *Pace tuturor*. Căci — spune Teodor — e scris în lege că de aici trebuie să înceapă toate cele ce se săvîrșesc în adunările creștine de către cei înzestrați cu vrednicia preoției; la care, credincioșii răspund: *Și duhului Tău*, ca să arate că nu numai ei au nevoie de binecuvîntarea și de rugăciunea preotului, ci și preotul are nevoie de rugăciunile credincioșilor și primește binecuvîntare reciprocă de la ei <sup>47</sup>. La îndemnul «crainicului» Bisericii, care este un diacon, urma apoi sărutarea *păcii*, pe care o începea preotul, dînd cel dintîi exemplu. Diaconul îndemna pe toți să urmeze exemplul preotului și să-și dea unul altuia sărutarea iubirii sau frățescă. (Formulă întrebuintată pentru aceasta de către diacon trebuie să fi fost identică sau analoagă cu cea care s-a păstrat pînă azi în unele Liturghii creștine: «Să ne iubim unii pe alții...»). Prin aceasta ei rostesc un fel de mărturisire (dovadă) a unității și iubirii lor reciproce; ...pe cît este posibil, fiecare din noi dă sărutarea păcii celor din preajma lui, dar virtual trebuie să o dăm tuturor, pentru că actul care se săvîrșește este o dovadă că noi toți, care sîntem trupul unic

46. *Catech.* XV, 31—33, tr. fr. p. 511—515. Toate răspunsurile cu care obște credincioșilor participa la slujba liturgică sînt puse de Teodor pe seama tuturor credincioșilor; el nu pomeneste niciodată de *lectori* sau de *psaltariști*.

47. *Catech.* XV, introd. și pgf. 34—38 (A.R., p. 24) și tr. fr. p. 463, 515—521. În trad. fr. răspunsul credincioșilor la urarea de pace a pontifului este redat de două variante: «Și cu duhul tău», «Și duhului tău».

al Domnului nostru Hristos, trebuie să avem unii față de alții spiritul de înțelegere care este între membrele trupului și că trebuie să iubim deopotrivă pe ceilalți, să socotim interesele aproapelui ca pe interesele obștei, să compătimim durerile altora și să ne bucurăm împreună cu ceilalți de bucuriile lor. Căci doar primim cu toții aceeași hrană (Sf. Taine), și de aceea trebuie să îndeplinim porunca sărutării păcii înainte de a păși la săvârșirea jertfei și la primirea tainei... Căci noi toți aducem jertfa prin arhiereu (preot). Dar ceea ce se face acum nu este numai o dovadă de iubire, ci totodată și un îndemn ca să alungăm de la noi orice dușmănie, orice ură și orice viclenie, să iertăm celor ce ne-au greșit și să cerem iertare celor pe care i-am supărat sau nedreptățit prin faptele noastre...»<sup>48</sup>.

Între timp se face *spălarea mâinilor slujitorilor*<sup>49</sup> «cel dintii își spală mâinile arhiereul și după el toți cei ce fac parte din ceata preotească..., dar nu pentru curățenia mâinilor — explică Teodor — ci pentru că ei, fiind rinduiți să aducă jertfă pentru toată adunarea (comunitatea, obștea), ne îndeamnă și pe noi lămurit că toți trebuie să ne apropiem cu cugete curate când se aduce jertfă..., trebuie să ne curățim de orice impuritate»<sup>50</sup>.

La un semn făcut de diacon, *toți se scoală în picioare* și își îndreaptă privrile, cu atenție, la cele ce se săvârșesc. Se citește acum din «*cărțile bisericești*», (πνεῦμα) *numele viilor și morților* care au adormit în credința lui Hristos; dar «prin puținele nume care se citesc acum, sînt pomeniți, de fapt, toți vii și morții», spune Teodor<sup>51</sup>. Nu este aici vorba de listele cu numele credincioșilor vii și morți, aduse de credincioși odată cu Darurile pentru Liturghie, — pe care diaconii primitivi ai Darurilor le citeau cu voce tare la începutul Liturghiei

48. *Cateh.* XV, 39—41, la A.R., p. 24—25 și tr. fr. p. 521—527.

49. La Ierusalim spălarea mâinilor se făcea înainte de sărutarea păcii (vezi Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateh.* V mystag., 2), iar în liturghia descrisă de Pseudo-Dionisie Areopagitul (*Despre ierarhia bis.*, III, cap. 9), e așezată după citirea numelor (diptice).

50. *Cateh.* XV, 42, la A.R., p. 25 și tr. fr. p. 527.

credincioșilor, în chiar momentul primirii Darurilor la pastoriu, — ci de citirea așa numitelor «diptice sau pomelnice», adică listele speciale ale fiecărei biserici (Teodor le spune «cărți bisericești»), cuprinzînd numele ierarhilor vii și morți ai bisericii respective sau ai bisericilor apropiate și care se pomeneau la Liturghie în virtutea comununii de dragoste care lega între ele diferitele Biserici locale. Ele cuprindeau, de asemenea, numele sfinților cinstiți în Biserica respectivă, ale ctitorilor și slujitorilor fiecărei biserici, ș.a.m.d.; citirea acestor diptice, care se făcea în chip solemn, de către diaconi, avea loc în unele liturghii răsăritene vechi imediat înainte de începutul rugăciunii Sfintei Jertfe, așa cum se făcea la Mopsuestia (și care se face încă în liturghiile nestorienilor)<sup>52</sup>, pe cînd în alte liturghii listele de nume pomenite erau incluse abia în partea finală a rugăciunii Sfintei Jertfe, adică în rugăciunea de mijlocire generală pentru Biserică, numită și diptice (cum e în liturghiile ritului bizantin).

Momentul apropierii punctului culminant al Liturghiei — ritualul și rugăciunea sfințirii Darurilor — era anunțat de către diacon, care adresa celor de față strigarea: «Luați aminte la Jertfă» (Aspicite ad oblationem)<sup>53</sup>. Explicînd rostul acestei formule de îndemn, Teodor expune în chip magistral, caracterul universal sau sensul eclesiologic al jertfei liturgice. «...Căci jertfa care se va aduce este a comunității întregi, va să se aducă o jertfă universală, pentru toți, nu numai pentru cei de față, ci și pentru cei absenți, care prin credință s-au făcut părtași Bisericii lui Dumnezeu și au adormit în credință... Pentru că ceea ce facem noi este după ase-

52. Vezi altfel de liste (diptice) în rinduiala liturghiei nestoriene (ritul persan) la F.E. Brightman, *Liturgies Eastern...*, p. 275—281. În același moment al liturghiei (după sărutarea păcii) este plasată citirea dipticelor și în liturghia descrisă și explicată de Pseudo-Dionisie Areopagitul (*Despre ierarhia bisericească*, III, 11, P.G., t. III, col. 425: «După ce se sărută toți reciproc, se face citirea tainică a sfințelor diptice»); la fel și în explicarea liturgică a nestorianului Narses sau Narsai (vezi H. Connolly, *The liturgical homilies of Narsai*, Cambridge 1909, pp. 97—117).

53. *Cateh.* XV, introd., și *Cath.* XVI, 1, tr. fr. p. 465 și 535. Formulă echivalentă ca sens celei din liturghia ortodoxă: «Să stăm bine, să stăm cu frică, să luăm aminte, Sf. Jertfă în pace să o aducem!».

mănarea acelei jertfe a Domnului, în care El s-a adus pe Sine. Insuși jertfă, — de aceea noi numim (slujba pe care o face) *jertfă sau aducere de jertfă...*»<sup>54</sup>.

Formula de mai sus a diaconului constituie semnalul începerii obișnuitului *dialog introductiv dintre preotul liturghisitor și credincioși*, care prefătează textul rugăciunii Sfintei Jertfe, în toate liturghiile creștine. Preotul binecuvînta mai întâi pe credincioși cu aceeași formulă trinitară, de origine paulină, întrebuințată pînă azi în liturghiile ortodoxe: «Darul Domnului nostru Iisus Hristos și dragostea lui Dumnezeu-Tatăl și împărtășirea Sfintului Duh să fie cu voi cu toți» (II Cor. XIII, 13)<sup>55</sup>. Teodor adaugă însă că unii preoți din părțile acelea întrebuințează această formulă într-o formă prescurtată, zicînd doar: «Darul Domnului nostru Iisus Hristos (să fie) cu toți». Este pentru prima oară cînd se semnalează variante locale, deosebite, ale formulelor liturgice aflate în uz, ceea ce denotă spiritul critic și de observație al marelui exeget creștin, în calitatea lui de reprezentant avansat (progresist) al școlii exegetico-critice de la Antiohia.

La binecuvîntarea preotului, credincioșii răspundeau, ca în mai toate liturghiile creștine: «Și cu duhul tău», conform aceleiași rînduiei a binecuvîntării reciproce, amintită mai înainte.

Apoi preotul pregătea pe credincioși zicînd: «*Sus (să aveți) cugetele voastre!*», pentru ca să arate că, deși se pare că jertfa înfricoșătoare se săvîrșește pe pămînt, totuși trebuie să ațintim privirile spre cer și să ne îndreptăm gîndurile la Dumnezeu, pentru că facem pomenirea jertfei și a morții Domnului nostru Hristos (memoriam sacrificii et mortis Domini nostri Christi facimus), Care a pătimit pentru noi și a

54. *Cateh.* XV, 44, tr. fr. p. 529—531 și la A.R., p. 25—26.

55. *Cateh.* XVI (la A.R., p. 26 și urm.) Mai pe larg despre această formulă și altele similare, vezi la H. Engberding, *Der Gruss des Priesters zu Beginn der Eucharistia in östlichen Liturgien in «Jahrbuch für Liturgiewissenschaft»*, 9 (1929), pp. 138—143. Sf. Chiril al Ierusalimului nu o menționează (vezi în urmă, la cap. respectiv).

înviat și S-a alipit firii dumnezeiești<sup>56</sup> și șade în ceruri de-a dreapta Tatălui.

La care credincioșii răspundeau: «Către Tine, Doamne!» (avem îndreptate cugetele noastre) mărturisind cu glasurile lor că participă la slujba care se săvîrșește.

Pregătind astfel cugetele celor de față, preotul spune: «Să mulțumim Domnului!», pentru toate cîte s-au făcut pentru noi și pe care le comemorăm în această slujbă; începem prin a aduce mulțumire lui Dumnezeu căci El este izvorul sau cauza tuturor bunătăților. La care credincioșii răspundeau cu formula îndeobște întrebuințată și cunoscută în toată Biserica Veche: «Cu vrednicie și cu dreptate (este)»<sup>57</sup>.

Într-o atmosferă de profundă tăcere și de cutremur preotul începe acum aducerea Jertfei (incipit sacerdos oblationem sacrificii), adică începe să citească cu voce tare *marea rugăciune a Sfintei Jertfe* (anafora), pe care credincioșii o ascultau în tăcere și cu respect. Preotul este acum ca «o limbă comună a Bisericii», și se servește de «cuvinte potrivite» pentru acest mare mister, căci e vorba să aducă lui Dumnezeu «jertfa comunității», adică adorarea și slujirea care i se cuvine de la noi toți — și înainte de toate se cade să-i aducem această sfîntă slujbă, care este pomenirea harului ce ni s-a dăruit tuturor<sup>58</sup>.

Ca și alți interpreți ai Liturghiei, din această vreme, Teodor de Mopsuestia nu ne redă în întregime textul anaforei liturgice din Biserica sa, ci citează textual numai cîteva frag-

56. *Cateh.* XVI, 3 (tr. fr. p. 539). Cp. și *Cateh.* XVI, 27, tr. fr. p. 577: «(Cînd se apropie de Sf. Taină) primește trupul Împăratului, Al celui care devine Stăpinul a toate prin unirea (conjunction) cu natura divină». Vedem aici unul din vestigiile ereziei nestoriene (dioprosopismul) pentru care Teodor va fi condamnat mai târziu: se afirmă adică unirea relativă a celor două firi din persoana Mîntuitorului prin alipirea firii omenești la cea divină care s-a realizat abia după înviere, cînd trupul omenesc al Domnului a fost transfigurat, spiritualizat și sustras de la legea generală a coruptibilității și a morții.

57. *Cateh.* XVI, introd. și pgf. 4 (la A.R., p. 27) și tr. fr. p. 541. La atît se reducea pe atunci formula. Cp. și lit. clementină din *Const. Apost.* VIII, 12 și Liturg. Sf. Iacob. La fel în toate manuscrisele vechi ale liturghiilor ortodoxe (vezi de ex., P. Trembele, *Cele trei liturghii...*, p. 98).

58. *Cateh.* XVI, 5 tr. fr., p. 541—543.

mente mai caracteristice din ea, rezumînd restul. La el găsim, totuși, cea mai dezvoltată descriere și explicare a ritului euharistic din toate comentariile liturgice de acest fel (catehetice), explicare prețioasă prin aceea că ne redă fidel și-srul ideilor principale care formau cuprinsul anaforei liturgice în uz pe atunci în acele părți și care sînt aceleași ca în toate liturgiile Bisericii vechi <sup>59</sup>.

Prima parte a acestei rugăciuni, numită și «*rugăciunea teologică*» sau doxologia, avea caracterul unui imn închinat Sfintei Treimi, caracter care s-a păstrat mai ales în liturgiile din uzul Nestorienilor. «Pentru că sîntem catehizați și botezați în numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh, și de aici trebuie să așteptăm desăvîrșirea celor făcute — explică Teodor — preotul laudă *«Mărirea Tatălui»* și adaogă: «Și a Fiului, deoarece și Acesta este cu adevărat de aceeași fire cu Tatăl și întru nimic mai mic decît El. Apoi adaogă: «Și a Sfîntului Duh», mărturisind că și Sf. Duh este de esență dumnezeiască <sup>60</sup>.

Preotul continuă rugăciunea, adăugînd că acestei Firi dumnezeiești din veșnicie i se aduc în tot timpul laude și imne din partea a toată zidirea și mai întîi din partea Puterilor cerești nevăzute: «Laudă și adorare se cuvine a se aduce firii dumnezeiești de la toată făptura». Înainte de toate, preotul pomenește pe Serafimii care aduc laude, și care, după cum ne spune proorocul Isaia în descoperirea descrisă în cartea sa (VI, L și urm.), cîntă Imnul întreit Sfînt, pe care și noi îl cîntăm acum, cu glas mare: «Sfînt, Sfînt Domnul Savaot, de a Căruia laudă sînt pline cerurile și pămîntul». Dînd textul imnului serafimic (trisaghionul biblic), Teodor accentuează și sensul lui trinitar: acest imn, — spune el — «revelează și învățătura despre Treime, deoarece el proclamă o Dumnezeire în Treime, pentru că spune de trei ori «Sfînt» și doar

59. Vezi textul complet al unei asemenea anafore din acea vreme, în Liturgia «clementină» din Const. Apost., VIII, 12 (trad. rom. cit., pp. 236—245).

60. *Catch.* XVI, 6 (la A.R., p. 28) și tr. fr. p. 543.

o dată «Domnul». Spunînd de trei ori «Sfînt», arată cele trei persoane: persoana (πρόσωπον) Tatălui, și persoana Fiului, și persoana Sfîntului Duh, și trebuie să credem că fiecare din ele este din veșnicie și cu adevărat sfîntă, pentru că Dumnezeirea este cu adevărat sfîntă și nemuritoare, dacă și făptura, prin darul ei poate fi numită sfîntă. Iar ce au spus (Serafimii) mai departe: *Domnul Savaot*, înseamnă Domnul și Dumnezeul Puterilor și Dumnezeu atotputernic» <sup>61</sup>.

Cîntăm aceeași cîntare pe care o cîntă și Serafimii spre lauda lui Dumnezeu și slujim Lui în același fel ca și ei, pentru că ni s-a dăruit prin Hristos-Domnul favoarea de a deveni nemuritori și nestricăcioși și de a sluji lui Dumnezeu împreună cu nevăzutele Puteri; căci, după cum spune Apostolul, «vom fi răpiți în nori în întîmpinarea Domnului nostru în văzduh și așa cu Domnul nostru totdeauna vom fi» (I Tesal. IV, 17) și Domnul însuși a spus: «(Cei ce vor învia) sînt asemenea cu îngerii și sînt fii ai lui Dumnezeu, deoarece sînt fiii Învierii» (Luca XX, 36). Cînd a auzit această cîntare în vedenia sa, proorocul Isaia și-a dat seama că a avut revelația unei liturghii grandioase, prea sublimă pentru firea umană și de aceea a căzut cu fața la pămînt și a zis: «Vai mie, sînt om păcătos și pătimitor și am buze spurcate și trăiesc în mijlocul unui popor cu buze spurcate și ochii mei au văzut pe Împăratul Domnul Savaot...» (Isaia VI, 5); de aceea, spune Teodor, și noi sîntem acum îndemnați să stăm plecați, cu fața în jos, ca să nu vedem măreția acestei taine, așa cum fac și Puterile cerești, care de frică își acoperă fețele și picioarele cu aripile; preotul însuși, care și el rostește acest imn, se roagă și laudă pe Dumnezeu, cutremurîndu-se pentru înfricoșetoarea slujbă pe care o îndeplinește pentru toată lumea <sup>62</sup>.

După ce credincioșii din biserică au intonat cu toții imnul de trei ori «Sfînt», rămîn plecați și în tăcere; diaconul

61. *Vateh.* XVI, 8—9, tr. fr. p. 547—549.

strigă: «Să stăm toți, cu frică mare și cu cutremur!»<sup>63</sup>, iar preotul continuă citirea rugăciunii Sfintei Jertfe, zicînd: «Sfînt (este) Tatăl, Sfînt și Fiul, Sfînt și Duhul Sfînt...», ca să arate că firea dumnezeiască este din veșnicie și sfîntă și pentru ca să se vadă că exprimă lămurit înțelesul laudelor Serafimilor din cartea lui Isaia. Apoi pomeneste și despre milostivirea negrăită revărsată asupra noastră, pentru care a arătat rînduiala (Iconomia) îndeplinită prin Hristos, Care, deși era în chipul lui Dumnezeu, a binevoit să primească chip de rob (comp. Filip. II, 6 și urm.), și Care făcîndu-se om deplin și adevărat, a luat asupra-Si răscumpărarea întregului neam omenesc și a dezlegat legăturile vechi și aspre ale Legii Vechi și stăpînirea morții, cea care dura de atîta timp. El ne-a dăruit bunătăți negrăite și mai înalte decît orice cunoaștere omenească, pentru care Domnul nostru Hristos a primit patima, pentru ca să ajungă la zdrobirea desăvîrșită a morții prin învierea Sa și ne-a făgăduit părășia cu Sine la bucuriile bunătății viitoare. Ceva mai mult, ne-a dat această taină, destul de potrivită să ne ducă la acelea, căci prin El ne renaștem în taina Botezului, și facem pomenirea morții Domnului nostru în această slujbă înfricoșătoare (a Liturghiei)<sup>64</sup>.

Prin aceste cuvinte, Teodor rezumă cuprinsul părții din anafora numită *hristologică*, parte care urmează după imnul trisaghion, în toate liturghiile creștine. Ca de obicei, și în anafora descrisă de Teodor urma apoi partea numită *Anamneză* (memorial), pe care el o rezumă astfel: «Și facem pomenirea morții Domnului în această taină înfricoșată și primim hrana nemuritoare și duhovnicească a trupului și a Sîngelui Domnului nostru, pentru care Domnul nostru, cînd mergea spre patimă, a încredințat ucenicilor Săi rînduială ca să primim acestea prin ei și să le săvîrșim și noi toți, care cre-

63. La A.R. p. 30 n. 2 — Comp. cu formula «Să stăm bine, să stăm cu frică...», din liturghia ortodoxă de azi.

64. Cateh. XVI, 10. (La R.A., p. 31) și tr. fr. p. 549—551.

dem în Hristos<sup>65</sup> și de aici (de aceea) facem pomenirea morții lui Hristos Domnul și primim aici hrană negrăită; de aici ni se dă destulă credință, care ne duce la împărtășirea celor viitoare. Despre acestea și despre altele asemenea vorbește preotul în această sfîntă slujbă și în pomenirea celor ce s-au făcut...»<sup>66</sup>.

Continuînd, Teodor vorbește despre *epicleza* anaforei liturgice, pe care o descrie, despre rostul și necesitatea ei în cadrul marelui Rugăciuni a Sfintei Jertfe, accentuînd îndeosebi rolul principal al Duhului dumnezeiesc în sfîntirea Darurilor. «Trebuie acum ca Domnul nostru Hristos să învieze din morți prin puterea celor ce se săvîrșesc și să reverse harul Său peste noi toți, ceea ce nu se poate realiza altfel decît venind harul Duhului Sfînt prin care și El a înviat odinioară, precum arată fericitul Pavel într-un loc, zicînd: «Și era arătat Fiul al lui Dumnezeu în putere și în Duhul Sfînt prin învierea din morți a lui Iisus Hristos, Domnul nostru» (Rom. I, 4); iar în alt loc: «Dacă Duhul Celui Ce L-a înviat pe Hristos din morți locuiește întru voi, El care l-a înviat pe Hristos din morți, vă face vii și trupurile voastre moarte, pentru Duhul, care locuiește în voi» (Rom. VIII, 11). Așa a spus și Domnul nostru însuși: «Duhul este cel ce dă viață, trupul nu este de nici un folos» (Ioan VI, 63). Era deci foarte necesar ca preotul urmînd rînduiala preoției, să aducă lui Dumnezeu rugăciune și implorare ca să se realizeze venirea Sfîntului Duh și ca prin aceasta, Harul să vină peste pîinea și vinul aduse ca Dar pentru ca acestea să fie cunoscute că sînt cu adevărat trupul și sîngele Domnului nostru, pentru că este memorialul nemuririi»<sup>67</sup>.

Teodor de Mopsuestia este unul dintre interpreții Liturghiei care afirmă și demonstrează *prefacerea Darurilor euharistice*, cu o claritate și stăruință remarcabilă. După venirea

65. Aluzie clară la referatul biblic al instituirii Sf. Euharistii la Cina cea de Taină și la cuvintele Mîntuitorului («Luați, mîncăți...» etc.), care existau desigur și în textul liturghiei descrise de Teodor și pe care el

66. La A.R., p. 31.

67. Cateh. XVI (La A.R., p. 32).

Duhului Sfint asupra lor, darurile noastre nu mai sînt ceea ce arată după aparențe — adică simplă pîine și vin — ci sînt cu adevărat trupul și sîngele Domnului. «Căci Domnul — la Cină — dînd pîine (ucenicilor Săi) n-a spus: Acesta este închipuirea (τύπος) trupului Meu — ci Acesta este trupul Meu; și de asemenea n-a spus: Acesta este simbolul singelui Meu, ci: Acesta este sîngele Meu, — pentru că El a vrut ca noi să nu mai privim aceste daruri după firea lor după ce ele au primit Harul și venirea Sfîntului Duh, ci să le primim ca pe trupul și sîngele Domnului. Căci trupul Domnului nu avea prin însăși firea Sa nemurirea și puterea de a da nemurirea, ci i-a dat-o Duhul Sfînt și prin Învierea din morți El a primit unirea cu firea dumnezeiască, a devenit nemuritor și izvor de nemurire pentru ceilalți»<sup>68</sup>.

În ceea ce privește *natura trupului euharistic* — adică dacă acesta reprezintă trupul pătimitor al lui Hristos dinainte de moarte sau pe cel transfigurat de după Înviere — Teodor formulează clar convingerea sa că, după sfîntire, Darurile noastre se prefac în trupul și sîngele Domnului cele nemuritoare și nestricăcioase, de după Învierea Sa. Prin deducție urmează că, înainte de sfîntire și prefacere, Cinstitele Daruri așezate pe altar reprezintă trupul mort al Domnului, pus în mormînt<sup>69</sup>. «Căci și trupul lui Hristos Domnul nostru, pentru că era din firea noastră (omenească), mai înainte (de Înviere) era muritor; dar prin Înviere s-a schimbat în fire nemuritoare și nestricăcioasă. Cînd, deci, preotul spune că Darurile sînt trupul și sîngele lui Hristos, Domnul nostru, arată că prin venirea Sf. Duh, ele au devenit trup și sînge și (că sînt) nemuritoare prin El, pentru că și trupul Domnului, după ce fusese uns și primit Duhul (cf. Luca IV, 18; Fapte

68. Cateh. XV, 10 (La R.P. p. 19) și tr. fr. p. 475. Textul acesta se găsește și în grecește, între fragmentele păstrate din Comentariul lui Teodor la *Evangelia după Matei* (P.G., t. LXVI, col. 713): Οὕτως εἶπε τὸ αὐτό ἐστι τὸ σῶμα τοῦ σώματος μου, καὶ τοῦτο τοῦ αἵματος μου, ἀλλὰ. Τοῦτο ἐστὶν τὸ σῶμα μου καὶ τὸ αἷμά μου, διδάσκων ἡμᾶς μὴ πρὸς τὴν φύσιν ὅραν τοῦ προκειμένου, ἀλλὰ διὰ τῆς γινόμενης εὐχαριστίας εἰς σάρκα καὶ αἷμα μεταβάλλεσθαι.

69. Cp. Prof. St. Papadima, Op. cit., p. 436.

X, 38), se arăta pe față ca atare. Tot așa și acum, după ce a venit Sf. Duh, credem că pîinea și vinul oferit au primit un fel de ungere prin Harul care a coborît asupra lor și de aceea credem că sînt trup și sînge, nemuritoare și nestricăcioase din fire (prin natură) așa cum s-a petrecut și cu trupul Domnului după Înviere»<sup>70</sup>. Din punct de vedere simbolic, momentul epiclesei sau al pogorîrii Sfîntului Duh peste darurile euharistice simbolizează, deci, după Teodor, învierea Domnului, adică reîntoarcerea duhului de viață în trupul mort și înmormîntat al Mîntuitorului<sup>71</sup>.

Dintre calitățile sau virtuțile spirituale ale trupului și singelui euharistic, Teodor accentuează îndeosebi pe aceea de antidot al nemuririi. Sf. Euharistie este «hrana tainei nemuririi (Cat. XV, 6, tr. fr. p. 41). Este firesc ca Sfintele Taine, care sînt umanitatea, îndumnezeită și devenită nemuritoare prin Învierea Domnului, să fie pentru cei ce le primesc, să mîntă a nemuririi, izvor de viață veșnică. «Deși pîinea nu are o astfel de putere prin însăși natura ei, totuși după ce a primit pe duhul Sfînt și harul de la El, devine capabilă să ducă la bucuria nemuririi pe cei ce o mănîncă. Căci dacă în această viață (pîinea naturală) poate să ne întrețină existența, potrivit poruncii Dumnezeiești..., cu atît mai mult, după ce a primit venirea Sf. Duh, devine capabilă să ne ajute ca să primim nemurirea; și aceasta n-o poate face din pricina firii sale, ci din pricina Duhului, care sălășluiește în ea, după cum și trupul Domnului nostru, al Căruia chip (τύπος) este (pîinea) aceasta, tot prin puterea Duhului a primit nemurirea și a dăruit-o și altora, deși El n-o avea nicidecum prin însăși firea Sa (omenească)»<sup>72</sup>.

70. Cateh. XVI, 12 (La A.R., p. 32—33) și tr. fr., p. 553.

71. Cp. și R. Bornert, Op. cit., p. 82.

72. Cateh. XV 12 (La A.R., p. 19—20) și tr. fr. p. 479—481. Despre doctrina euharistică a lui Teodor de Mopsuestia vezi și W. Wries, S.J., *Der «Nestorianismus» Teodors von Mopsuestia in seinem Sakramentlehre*, în *Orientalia Christiana Periodica*, vol. VII (Romae 1941), pp. 91—148. Cp. și Francis J. Reins, *The Eucharistic Doctrine and Liturgy of the mystical Catecheses of Theodore of Mopsuestia*, Washington 1942.

Destul de clar ne redă Teodor de Mopsuestia și conținutul restului rugăciunii Sfintei Jertfe de după Epiclesă, adică al părții ei finale, numită în general *rugăciunea de mijlocire generală* (intercessio), *diptice*, care — ca în toate liturgiile creștine — avea un accentuat caracter eclesiologic sau comunitar. «Preotul se roagă apoi — spune el — ca peste toți cei adunați să vină harul Sfintului Duh, pentru ca cei ce prin regenerarea (Botezului) au fost adunați într-un trup, și acum să fie întăriți într-un singur trup prin împărtășirea cu trupul Domnului și pentru ca în armonie în pace și în râvnă spre bine să ajungă a fi toți ca unul; pentru ca, noi toți, privind cu inimi curate spre Dumnezeu, să nu primim spre osîndă împărtășirea Sfintului Duh, fiind despărțiți în cugete și plecați spre certuri, sfadă, zavistie și pizmă, nepăsători pentru bunele moravuri; ci să ne arătăm vrednici de a o primi, pentru că ochiul sufletului nostru e îndreptat spre Dumnezeu cu bună înțelegere, pace și râvnă spre cele bune și cu inimă curată. Și așa să ne unim cu Capul nostru, Hristos Domnul al Cărui trup noi credem că sîntem și prin Care dobîndim părtășie la Firea dumnezeiască. (Cp. II Petru I, 4)»<sup>73</sup>.

«Astfel încheie preotul slujba dumnezeiască (adică rugăciunea Sfintei Jertfe), înălțînd rugăciune de mijlocire pentru toți aceia a căroră pomenire se cuvine să o facem în biserică în tot timpul. După aceea trece la pomenirea celor ce au răposat, pentru că această jertfă face ca să fim păziți și în această lume, iar după moarte dă și celor ce au adormit întru credință, acea nădejde de negrăit, pe care o doresc și spre care năzuiesc toți fiii tainei lui Hristos»<sup>74</sup>.

După sfîrșitul rugăciunii Sfintei Jertfe, urma *frîngerea simbolică a Sfintei Pîini*: preotul lua una dintre pîinile sfințite, cu ambele mîini și ridicîndu-și privirile spre cer, înălța

73. Cateh. XVI, 13. (la A.R., p. 33) și tr. fr. p. 555.

74. Cateh. XVI, 14. (la A.R. p. 33) și tr. fr. p. 555. Ordinea pomenirilor făcute în cadrul rugăciunilor de mijlocire generală este deci aceeași ca la Sf. Chiril al Ierusalimului: întîi credincioșii vii (Biserica luptătoare) și apoi cei morți (Biserica triumfătoare), și apoi cei morți (Cp. și Prof. St. Papadima op. și rev. cit., p. 436).

un fel de rugăciune de mărturisire și de mulțumire pentru niște Daruri atît de mari, și frîgea pîinea, binecuvîntînd totodată pe credincioși cu formula: «Să fie harul Domnului nostru Iisus Hristos cu voi cu toți!»<sup>75</sup>. La care poporul răspundea cu formula obișnuită (Și cu duhul tău!).

Preotul făcea apoi semnul (τύπος) Crucii cu pîinea frîntă peste Sf. Sînge și cu Sf. Sînge peste Pîine și le amesteca (adică turna Sf. Trup în Sf. Sînge din potir), făcîndu-le una, ca să arate — zice Teodor — că deși sînt două (specii sau forme), — adică trup și sînge — totuși ele sînt de fapt o unitate și că este vorba de pomenirea morții și a pătimirii, pe care a răbdat-o trupul Domnului cînd își vărsa singele pe cruce pentru noi toți. În orice trup omenesc singele este nedespărțit și intim unit cu el, așa cum era și în trupul Mîntuitorului înainte de răstignire, dar în orice punct al trupului, în care s-ar face o rană sau tăietură sau lovire, singele curge, așa cum a curs din belșug din trupul Domnului prin crucificare. Punînd deci o parte din Sf. Pîine în Sf. Sînge, preotul vrea să arate că cele două elemente sînt un singur trup fără despărțire și că ele dăruiesc același har celor ce le vor primi<sup>76</sup>.

Preotul frîgea apoi toată pîinea euharistică în părți mai mici pentru împărtășirea care urma, dar în fiecare din aceste părțicele noi credem că primim trupul întreg al lui Hristos<sup>77</sup>. Împărțirea sau sfărîmarea Sf. Trup, avea încă de atunci, un înțeles simbolic: ea închipuia diferitele arătări ale Mîntuitorului după Înviere. «Nu degeaba frînge preotul pîinea, ci pentru că Hristos, Domnul nostru, S-a arătat tuturor alor Săi după Învierea din morți: mai întîi s-a arătat femeilor (mironosițe), apoi celor 11 ucenici și după puțin timp tuturor celorlalți credincioși cînd erau adunați laolaltă, precum și celor doi din casa lui Cleopa... (preotul) frînge deci pîinea în

75. Cp. cu formula din liturgia bizantină de azi: «Și să fie milele marelui Dumnezeu și Mîntuitorului nostru Hristos cu voi, cu toți!» (Cp. și Tit. II, 13 și III, 4).

76. Cateh. XVI, 15—16. (La A.R., p. 34) și tr. fr. p. 557—559.

77. Cateh. XVI, 19, tr. fr. p. 561—563.

acel prim mod, deoarece și El a făcut parte la mulți de arătările Sale și S-a arătat când unuia, când altuia, apoi a fost văzut de mai mulți deodată...»<sup>78</sup>.

După frângere urma o ectenie rostită de diacon, care începea cu îndemnul: «Să ne rugăm pentru cei ce au adus această Sfântă Jertfă...» și continua cu îndemnul de a fi vrednici de Sfânta Jertfă, de primirea ei și de participarea la ea. Ectenia era urmată de o rugăciune a preotului, pregătitoare pentru împărtășire; în ea preotul se ruga ca jertfa adusă să fie bine primită de Dumnezeu și să vină peste toți harul Sf. Duh, pentru ca să putem fi vrednici de împărtășirea Lui și să n-o primim spre osîndă, pentru că este infinit de sfântă și sublimă pentru noi<sup>79</sup>.

Apoi preotul binecuvînta pe credincioși cu «Pace (Tuturor)», la care aceștia rosteau obișnuitul răspuns (Și Duhului Tău), plecîndu-și capetele după cuviință, ceea ce presupune (deși Teodor nu o spune) că binecuvîntarea din partea preotului era urmată, ca și în Liturghia ortodoxă de azi, de îndemnul «Capetele voastre Domnului să le plecați!» și de o rugăciune rostită de preot, pe care credincioșii o ascultau în tăcere, cu capetele plecate și în atitudine de desăvîrșită umilință.

«Crainicul bisericii» (diaconul) îndemna apoi la ascultare cu atenție, strigînd: «Să luăm aminte!», la care preotul adăuga, ca și în Liturghia ortodoxă de azi: «Sfintele<sup>80</sup>, Sfin-

78. *Cateh.* XVI, 17—18, tr. fr. p. 559—561. Această explicare simbolică a frîngerii Pîinii euharistice a fost adoptată de toți comentatorii nestorienii de mai târziu al Liturghiei, ca Narsai (vezi: A. Mingana *Narsai Homilies et Carmina*, I, Mausilii, 1905, p. 291 și R.H. Connolly, *The liturgical homilies of Narsai*, Cambridge 1909, p. 24). Ea e deosebită de cea care va deveni curentă în literatura mystagodică bizantină, după care frîngerea Pîinii euharistice (a Sfintului Agnet) simbolizează în general Jertfa dureroasă sau răstignirea pe Cruce a Domnului, pe cînd simbolismul arătărilor Mintuitorului după înviere este raportat la apariția preotului cu Sfintele Daruri în fața credincioșilor, după împărtășirea clericilor (la «Cu frica lui Dumnezeu...» și celelalte).

79. *Cateh.* XVI, 21 (la A.R., p. 35) și tr. fr. p. 563. Vezi analogia cu ectenia de după Axion, din liturghia ortodoxă: «...Pentru cinstitele Daruri ce s-au adus și s-au sfințit, Domnului să ne rugăm!...».

80. În vers. latină a fragmentelor editate de Ad. Rücker (p. 35), la singular (= *Sanctum*).

ților»; pentru că — explică Teodor — «această hrană este sfântă și nemuritoare, trupul și sîngele Domnului nostru; ea e plină de sfințenie, pentru că Duhul Sfînt S-a pogorît peste dînsa și o pot primi numai cei care sînt deja sfințiți (adică botezați) și trebuie să ne apropiem de ea totdeauna cu frică și dragoste»<sup>81</sup>.

Credincioșii răspundeau: «Unul sfînt(e) Tatăl, unul Sfînt Fiul, unul Sfînt Duhul<sup>82</sup>, arătînd lămurit că există o singură fire dumnezeiască, comună Tatălui și Fiului și Sfîntului Duh, Care singură este veșnic neschimbată și singura care poate să dea sfințenie oricui o vrea. Și credincioșii adaugă îndată la cele de sus: «Slavă Tatălui și Fiului și Sf. Duh și în vecii vecilor, Amin»<sup>83</sup>.

Urma apoi, ca în toate liturghiile creștine vechi și noi, împărtășirea, al cărei ritual, Teodor îl descrie și îl explică cu bogăție de informații prețioase pentru istoria cultului creștin. Preotul slujitor se împărtășea cel dintîi, arătînd înțelegerea lui față de ceilalți, prin slujirea preotească în care a fost rînduit. Precizînd: «clericii care slujesc altarului se împărtășesc în altar, adică lîngă Jertfelnic, spre deosebire de laici» Teodor ținînd să sublinieze că această firească favoare acordată clericilor nu înseamnă vreo distincție în Sfîntul Trup și Sînge; căci se împărtășesc toți laolaltă — clerici și laici — din aceeași pîine și același Trup al Domnului Hristos în care ea s-a prefăcut printr-aceeași venire a Sf. Duh și pe care toți îl primesc, fără deosebire, intrînd prin împărtășire, în aceeași comuniune cu Hristos, Domnul nostru (cf. I Cor. XII, 13 și X, 17) și constituind toți, un singur corp al Lui, în care de altfel, ne-am integrat, mai înainte, prin Botez<sup>84</sup>.

81. *Cateh.* XVI, 22, 23 (la A.R., p. 35—36) și tr. fr. p. 565—569.

82. Comp. cu formula corespunzătoare din liturghia ortodoxă de azi: «Unul (e) sfînt, unul (e) domn: Iisus Hristos...» (cp. I Cor. VIII, 6 și Filip. II, 11).

83. *Cateh.* XVI, 23, tr. fr. p. 569. Comp. cu finalul formulei ortodoxe de mai sus: «...Întru slava lui Dumnezeu-Tatăl, Amin».

84. *Cateh.* XVI, 24, tr. fr. p. 569—571.

Teodor descrie apoi — ca și Sf. Chiril — foarte lămurit modul împărtășirii laicilor în acea vreme, în care nu se introdusese încă întrebuințarea linguriței: «Așa se apropie fiecare dintre noi privind în jos și cu amândouă mîinile întinse înaintea, cu ochii plecați, mărturisind că vom primi Trupul Împăratului, arătînd măreția acestui Dar. Căci fiecare întinde dreapta să primească jertfa, pe care primind-o așează dedesubt stînga, arătînd prin aceasta un mare respect...». Preotul spunea, dînd Sf. Trup cu mîna: «Trupul lui Hristos», iar cel ce primea răspundea: «Amin», confirmînd spusele preotului. La fel se făcea și se spunea la împărtășirea cu Sf. Sînge, pe care credincioșii îl primeau, ca și clericii, direct din Sf. potir (insuntione calicis), oferit de către preot (diacon)<sup>85</sup>.

În continuarea catehezei, Teodor îndeamnă pe credincioși ca, îndată ce au primit Sf. Trup în mîini, să-l adore, să-l sărute în semn de respect și să se roage în taină pentru iertarea păcatelor, înainte de a-l consuma. «După ce ai primit în mîinile tale Sf. Trup, adoră-L», pentru că este semnul puterii puse în mîinile tale, aducîndu-ți aminte de cuvintele pe care El le-a spus ucenicilor după Învierea Sa din morți: «Datu-Mi-s-a putere în cer și pe pămînt» (Matei XXVIII, 18). Căci îl apropii de ochi<sup>86</sup> cu mare și adevărată dragoste și îl săruți și aduci rugăciunile tale ca lui Hristos Domnul, care acum este aproape de tine, după ce ai dobîndit libertate ai ajuns la El și L-ai primit...»<sup>87</sup>. Te rogi mărturisind slăbiciunile tale și mulțimea păcatelor și (recunoscînd) că ești atît de nevrednic de acest dar. Aduci laudă, după cuviință, Celui care ți-a dăruit un bun atît de mare, și te-a făcut din nou vrednic să primești de la El ajutor, pentru ca să primești Jertfa liberat de toate relele și făcînd toate cele plăcute Lui»<sup>88</sup>.

85. Cateh. XVI, 28, (La A.R., p. 37 și urm.) și tr. fr., p. 579.

86. Comp. și Sf. Chiril al Ierusal., Cateh. XXIII, 21—22 (vezi în urmă p...).

87. Comp. și f. Ioan Damaschin, Dogmatica, IV, 13 (trad. rom. de D. Fecioru, p. 266).

88. Cateh. XSVI, 28, (La A.R., p. 38) și tr. fr., p. 579—581.

Partea finală a Liturghiei, de la împărtășire înainte, este redată pe scurt de Teodor, printr-o singură frază, sub forma, de îndemn adresat neofiților: «(După împărtășire), rămii în biserică, pentru ca să îndeplinești, laolaltă cu toți, laudele și binecuvîntările după rînduiala (νόμος) Bisericii»<sup>89</sup>. Prin aceste «laude și binecuvîntări» trebuie să înțelegem, desigur, obișnuitele ectenii și rugăciuni de mulțumire pentru împărtășire, rugăciunea amvonului și binecuvîntarea finală a credincioșilor de către preot, urmată de ieșirea credincioșilor din biserică, așa cum se proceda în general, în toate Liturghiile creștine vechi.

Paragrafele finale ale ultimei cateheze a lui Teodor (Cat. XIV, pgf. 31—44) continuă cu cîteva importante *povățuiri cu caracter moral-religios, adresate catehumenilor, privitoare la primirea Sfintei Împărtășanii*. Între altele, el recomandă ascultătorilor săi să nu se îndepărteze de Sfînta Împărtășanie, dar nici să nu o nesocotească, apropiindu-se de ea, cu nevrednicie, ci să se străduiască totdeauna a se feri de rău (păcat) și a spori în virtute și fapte bune, spre a putea primi cu vrednicie Trupul Domnului. Păcatele mici, comise din slăbiciunea firii și involuntar, nu constituiesc piedică pentru împărtășire, căci acestea se spală prin ea, conform celor spuse de Mîntuitorul: «Acesta este Trupul Meu, Care se frînge pentru voi, spre iertarea păcatelor», etc. și: «N-am venit să chem pe cei dreپți la pocăință, ci pe cei păcătoși». Între alte efecte salutare ale Sfintei Împărtășanii este și acela că Ea ajută la progresul nostru în virtute. «Căci trupul și sîngele Domnului nostru și harul Duhului Sfînt care ni se împărtășește prin Ele, ne dau ajutor spre săvîrșirea de fapte bune și întăresc cugetele noastre, izgonind gîndurile rele și ștergînd (nimicînd) cu totul păcatele dacă nu le-am săvîrșit cu voie, ci au venit peste noi fără vina noastră și am căzut în ele din pricina slăbiciunii firii noastre, fără voie»<sup>90</sup>. După

89. Cateh. XVI, 29, tr. fr. 581.

90. Cateh. XVI, 34—35 (La A.R., p. 39) și tr. fr. p. 581—589.

cum cărbunele oferit de îngerul din viziunea lui Isaia i-a curăţat păcatele, făcîndu-l vrednic de misiunea ce i se încredinţa, tot aşa şi trupul şi singele sfînt curăţă păcatele noastre mai mici făcute fără voie sau fără ştiinţă (Cat. XVI, 36—38, tr. fr. p. 191—597).

Dacă am păcătuit, deci, nu trebuie să ne îndepărtăm pentru aceasta cu totul de la împărtăşire, ci să ne grăbim spre pocăinţă, care este leacul medicinal, pentru vindecarea de rănilor păcatelor, pus nouă la îndemînă de către Dumnezeu Însuşi. De aceea finalul catehezei a XVI-a pgf. 39—44 este consacrat unui lung îndemn către penitenţi de a se adresa preoţilor pentru mărturisirea păcatelor, ei fiind doctorii rînduiţi pentru aceasta, prin disciplina şi înţelepciunea bisericească». (Cat. XVI, 39, 44, tr. fr. p. 597, 603). Textul respectiv cu un accentuat caracter didactic, pare însă a fi un adaos sau o completare mai tîrzie la textul autentic al catehezelor lui Teodor, fiind redactat într-un stil deosebit de cel de pînă aci <sup>90bis</sup>.

#### 4. Reconstituind rînduiala Liturghiei baptismale descrisă şi explicată de Teodor de Mopsuestia în catehezele sale mystagogice, ea ar fi următoare :

##### Partea introductivă (pregătitoare) :

a) Ofertoriul (proskomidia) : diaconii aduceau la altar pîinile şi vinul pentru Sfînta Euharistie şi le aveau pe Sf. Masă ;

b) «Proclamatio diaconi» (îndemnul adresat credincioşilor de a păstra atmosfera de linişte, ordine şi afirmaţie, necesară aducerii Jertfei) ;

c) Ectenia mare (de diacon) ;

d) Rugăciunea ofertoriului (a oferirii sau binecuvîntării Darurilor), rostită de preot în liniştea desăvîrşită care se făcea atunci în biserică ;

<sup>90 bis</sup>. Comp. şi R. Tonneau et R. Devreesse, *Les hom. catéh de Teodor de Mopsueste*, Introd., p. XVI, n. 4.

e) Binecuvîntarea poporului de către preot : Pace vouă (tuturor) ! şi răspunsul obişnuit al poporului (Şi duhului tău) ;

f) Sărutarea păcii, introdusă de îndemnul diaconului, începută de preot şi săvîrşită de către toţi cei din biserică ;

g) Spălarea miinilor slujitorilor (începînd cu preotul) ;

h) Toţi se ridică. Citirea dipticelor (pomelnicelor) de către diaconi.

##### Anafora-ua (Rugăciunea Sfintei Jertfe) :

i) Diaconul : Luaţi aminte la Jertfă (πρόσχωμεν) ;

— Dialogul introductiv dintre preot şi credincioşi (ca în ritul bizantin) ;

— Preotul citea cu voce tare începutul Rugăciunii Sfintei Jertfe (anaforă) şi anume primele ei două părţi (Rugăciunea euharistică şi rugăciunea teologică) ;

— Credincioşii cîntă Imnul de trei ori Sfînt ("Άγιος, ἅγιος, ἅγιος ὁ Κύριος ὁ παντοδύναμος) ;

— Diaconul : Să stăm toţi cu frică mare şi cu cutremur (πρόσχωμεν μετὰ φόβου καὶ τρόμου) ;

— Preotul citeşte în continuare Rugăciunea Sfintei Jertfe (rugăciunea hristologică, anamneza, epiclesa şi dipticele sau rugăciunea de mijlocire generală) ;

##### Împărtăşirea :

j) Frîngerea simbolică a unei Pîini de către preot şi binecuvîntarea poporului (Să fie harul Domnului nostru...) ;

k) Immixtio (amestecarea pîinilor frînte şi a vinului euharistic) ;

l) Frîngerea restului pîinilor sfinţite, pentru împărtăşire ;

m) Ectenie rostită de diacon («Să ne rugăm pentru cei ce au adus Jertfa...») ;

n) Rugăciunea rostită de preot ;

o) Binecuvîntarea poporului de către preot (Pace tuturor, Capetelor voastre...) ;

- p) Diaconul : Să luăm aminte !;
- r) Preotul : Sfintele, Sfinților (Τὰ ἅγια, τοῖς ἁγίοις) și înălțarea Sf. Trup;
- s) Poporul : Unul Sfânt Tatăl, Unul Sfânt Fiul... Slavă Tatălui (εἰς ἅγιος ὁ πατήρ, ὁ Υἱός καὶ τὸ Πνεῦμα (τὸ ἅγιον);
- t) Împărtășirea : întâi a slujitorilor, apoi a laicilor : întâi cu Sf. Trup (Τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ) apoi cu Sf. Sânge :
- u) Laude și binecuvântări finale (rugăciunile de mulțumire pentru împărtășirea și concedierea credincioșilor din biserică).

Precum vedem, informațiile pe care ni le furnizează catehezele mystagogice asupra rînduiei Liturghiei explicate de Teodor de Mopsuestia, sînt mult mai bogate și mai prețioase decît cele similare din catehezele mystagogice ale Sf. Chiril al Ierusalimului, ele permițîndu-ne o reconstituire mai detaliată și mai precisă a fizionomiei liturghiei care se oficia în părțile Mopsuestiei pe la sfîrșitul secolului IV și începutul sec. V.

### 5. Considerații critice

Precum am văzut, ritualul Botezului descris și explicat de Teodor de Mopsuestia se conformează rînduiei generale a acestei sfinte slujbe, pe care o găsim în alte documente răsăritene din sec. IV și V (Cateh. mystagogice ale Sf. Chiril al Ierusalimului, Omiliile baptismale ale Sf. Ioan Gură de Aur, Constituțiile Apostolice, Testamentum Domini, ș.a.). Analogii mai numeroase, atît în descrierea riturilor cît și în explicarea lor, prezintă Omiliile catehetice ale lui Teodor de Mopsuestia, îndeosebi cu descrierea și explicarea Botezului și Mirungerii din: «Despre ierarhia bisericească» a lui Pseudo-Dionisie Areopagitul. Cît privește Liturghia pe care o descrie Teodor de Mopsuestia în Catehezele sale mystagogice, nu putea fi alta decît o variantă locală (regională) a aceleiași liturghii pe care ceva mai înainte o explicase Sf. Chiril la

Ierusalim și Sf. Ioan Gură de Aur la Antiohia, adică Liturghia de origine apostolică, numită a Sf. Iacov, Liturghia ritului antiohian, care se găsea pe atunci în generală întrebuintare în tot Răsăritul creștin<sup>91</sup>. Informațiile date de Teodor ne arată însă o variantă antiohiană mai evoluată decît cea descrisă în secolul anterior de Sf. Chiril, avînd unele dezvoltări și particularități care anunță deja (prevestesc începuturile și direcția în care se va forma treptat, de aici înainte, noul rit liturgic — ritul Sirienilor răsăriteni, care va rămîne în întrebuintarea nestorienilor.

Astfel, în comparație cu Sf. Chiril, Teodor dă în plus rugăciuni, rituri și formule liturgice, ca acea *proclamatio diaconi* și ectenia mare de la începutul Liturghiei credincioșilor, citirea dipticelor (pomelnicelor bisericii) înainte de începutul anaforei, ectenia diaconală, frîngerea pîinii sfințite și amestecarea cu Sfîntul Sânge înainte de împărtășire, etc. Dintre acestea unele vor fi păstrate în ritul liturgic al monofiziților și al nestorienilor (ca de ex. Proclamatio diaconi și citirea dipticelor înainte de anafora), altele constituiesc particularități locale ale liturghiei descrise de Teodor, care vor dispărea cu timpul (ca întreruperea citirii anaforei, prin strigarea diaconului : «Să stăm toți cu frică mare și cu cutremur...»).

În schimb în Liturghia descrisă de Teodor nu figura nici rugăciunea domnească<sup>92</sup> — care o găsim în documentele de mai tîrziu ale ritului nestorian<sup>93</sup> — nici psalmul 33 (la împărtășire), elemente pe care le găsim în Liturghia Ierusalimului descrisă de Sf. Chiril și care se menține pînă azi în liturghierul ortodox. Teodor nu menționează de asemenea,

91. Cp. și P. Trembela, *Riturile liturgice ale Egiptului și Orientului* (în grc.), Atena, 1961, p. 173—174; R. Deevreesse, *Les instructions catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, în «Revue des Sciences religieuses» (Strasbourg), 13 (1933), 425—436 (liturghia descrisă și interpretată de Teodor și variantel ei siriene).

92. Cp. și Prof. St. Papadima, Op. cit., p. 435.

93. Ca de ex. în *Omilia a XXI-a* a lui Nerses din Nisibi, la începutul sec. V (cit. la J.M. Hanssens, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, t. III, Romae 1932, p. 492).

nici Simbolul credinței, care se va introduce mai târziu în toate liturgiile răsăritene, inclusiv cele nestoriene (în patriarhatul Antiohiei, de ex. după aserțiunea lui Teodor Lectorul<sup>94</sup>, recitarea Simbolului s-a introdus de către patriarhul Petru Fullo, adică în a doua jumătate a sec. V).

Putem constata, de asemenea, surprinzătoare înrudiri de ritual, rînduială (ordine) și de texte (formulare), între liturgia descrisă de Teodor și Liturgiile ortodoxe de azi (textul și locul celor două ectenii diaconale menționate de el, formulele de binecuvîntare a poporului de către preot, firul expunerii care alcătuiește conținutul părții hristologice din Anaforă, frîngerea Sf. Trup înainte de împărtășire, etc.), ceea ce arată, pentru acestea din urmă, o sursă sau o origine comună sau îndeaproape înrudită cu Liturgia întrebuițată la Mopsuestia în vremea episcopului Teodor.

În orice caz, catehezele mystagogice ale lui Teodor constituie, de fapt, documentul cel mai vechi, care ne prezintă forma incipientă a liturghiei ritului sirian oriental (chaldaic), pe care o vor adopta nestorienii.

Teolog de remarcabilă cultură, subtilitate și profunzime, Teodor accentuează în comentariul său liturgic elementul dogmatic sau doctrinar și speculativ într-o măsură mai mare decît la Sf. Chiril al Ierusalimului. El stăruiește cu o vădită preferință, mai ales asupra cîtorva idei fundamentale de doctrină liturgică: doctrina despre Sf. Treime și lucrarea ei în cult, rolul Sf. Duh și al harului divin în efectuarea misterului liturgic, prefacerea Darurilor în Sf. Trup și Sînge, unitatea Bisericii ca trup tainic al Domnului și realizarea ei prin Botez și împărtășire, efectele mîntuitoare ale participării la Jertfa euharistică ș.a. Doctrina expusă de Teodor cu privire la aceste puncte nu conține decît slabe urme din nestorianismul teo-

94. *Istoria bisericească*, cart. II, cap. 48 (P.G., t. LXXXVI, col. 207—209 A. Cp. și J.M. Hansens, op. cit., t. III, p. 303 și Pr. P. Vintilescu, *Liturghiile bizantine privite istoric în structura și rînduiala lor*, Buc. 1943, p. 78—79.

retic (dioprosopismul), cu privire la cele două firi ale Mîntuitorului, formulat în alte lucrări ale sale, pentru care Teodor va fi osîndit la mult timp după moarte (553)<sup>95</sup>. Comentariul teologic din catehezele sale mystagogice este deci perfect ortodox din punct de vedere al conținutului doctrinar, atît în partea privitoare la Botez și Mirungere cît și în cea privitoare la Liturghie (Euharistică).

Remarcabilă este, de asemenea, la Teodor, insistența cu care el accentuează sfințenia și caracterul supranatural, sacru, al misterului care se săvîrșește în liturgie, respectul cu care el vorbește despre lucrurile sfinte și fiorul religios, cutremurul și evlavia pe care caută să le insufle ascultătorilor săi cînd aceștia participau la Liturghie, precum și larga viziune despre extensiunea efectelor Sf. Euharistii în viața Bisericii creștine. Aliment al sufletului chiar de la nașterea lui pentru și prin har, susținător al creșterii sale dătător de viață al etapei sale terestre, memorial al morții și al învierii Domnului, care asigură dobîndirea veșniciei celor ce se hrănesc în această viață cu trupul și sîngele Lui, Euharistia și slujba liturgică în cadrul căreia se săvîrșește este totodată o figură, o imagine a Liturghiei cerești și o anticipare și speranță a lumii viitoare, în care vom dobîndi pe deplin bună-tățile cerești — adică nemurirea și incoruptibilitatea — pe care în sămînță le-a sădit în noi harul Botezului<sup>96</sup>.

Dacă Sf. Ioan Gură de Aur depășește pe Teodor prin inegalabilele sale calități oratorice și literare, ca și prin preocupările sale de moralizator (învățător al virtuții), în schimb Teodor are meritul de a fi formulat, pentru prima oară, sau de a fi reliefat și dezvoltat mai pe larg decît pînă aici, cîteva idei fundamentale în istoria interpretării Liturghiei, ca de ex. paralelismul dintre Biserica și liturghia pămîntească și cea cerească, avînd drept consecință rolul arhiereului (preotului) slujitor, ca reprezentant al Mîntuitorului și reprezen-

95. Vezi nota 56.

96. Cp. K. Tonneau, *Les homélies catéchétiques...*, Introd. p. XXXIV,

tanți ai sfinților îngeri în slujba liturgică, ideea despre solidaritatea sau legătura strînsă dintre clerici și credincioși în cult, sensul eclesiologic sau universal (sobornicesc) al jertfei aduse de Biserică în liturghie, ș.a. Unele din aceste idei, pe care le găsim abia schițate la comentatorii anteriori (ca Sf. Ioan Gură de Aur), vor fi reluate și dezvoltate și în comentariile contemporane lui Teodor, ieșite din aceleași cercuri teologice, ca *Despre ierarhia bisericească* a lui Pseudo-Dionisie Areopagitul, și vor trece apoi ca un comun și bun anonim, de largă circulație în literatura mystagogică răsăriteană, atât la ortodocși (calcedonieni) cit și la necalcedonieni. Deși reprezentant al școlii exegetice antiohiene, care în interpretarea Scripturii preferă sensul istoric sau literal (real), totuși în interpretarea Liturghiei Teodor insistă bucuros asupra raportului dintre riturile liturgice și actele istorice ale veștii și activității Mîntuitorului, și îndeosebi asupra simbolismului Patimii și Învierii Sale în ritualul euharistic<sup>97</sup>.

Dacă la ortodocși, comentarul liturgic din catehezele lui Teodor a rămas pînă acum aproape cu totul necunoscut din pricina condamnării postume a autorului său, în schimb el s-a bucurat de o mare prețuire și influență în cercurile nestoriene, fiind utilizat de mai toți comentatorii nestorieni, de mai tîrziu ai Botezului și ai Liturghiei (Narses sau Nerses, Pseudo-George de Arbela, ș.a.); faptul acesta a și făcut, probabil, să i se atribuie compunerea unei anafore liturgice de schimb, probabil, să i se atribuie compunerea unei anafore liturgice de schimb, întrebuintată și azi de către nestorieni sub numele de *Anafora lui Teodor Interpretul*, a cărei autenticitate este destul de controversată<sup>98</sup>, Anafora-ua din

97. Cp. R. Bornert, Op. cit. p. 82.

98. Într-adevăr, Leontie de Byzant (contra Nestorium et Eutychem III, 19, P.G., t. LXXXVI, col. 1368 C), afirmă că Teodor de Mopsuestia a compus a anafora (ἀναφορά), care, după unii liturgiști, ar fi chiar cea întrebuintată pînă azi de nestorieni sub numele lui, de origine ciliciană (vezi, de ex., Adr. Fortescue, *La Messe*, trad. fr. par A. Boudinhon, ed. III, Paris, f.a., p. 115, n. 1).

rînduiala liturghiei descrise și explicate de Teodor în catehezele sale mystagogice, anafora pe care — precum am văzut — Teodor o explică cu atîta amănunțime, încît s-a și încercat reconstituirea ei integrală pe baza datelor din explicare<sup>99</sup> se potrivește însă prea puțin cu cea întrebuintată azi de nestorieni sub numele lui Teodor, cu excepția unor idei și expresii care sînt proprii acestui mare teolog<sup>100</sup>; după părerea unor liturgiști, ea se apropie mai mult de cea din Liturghia «clementină», descrisă în cartea a opta a Constituțiilor Apostolice<sup>101</sup>.

Prin bogăția informațiilor de ordin tipiconal, exegetic și doctrinar, pe care catehezele lui Teodor ni le procură, ele constituie unul dintre cele mai prețioase izvoare pentru reconstituirea ritualului Botezului și Liturghiei, așa cum se oficiau ele spre sfîrșitul sec. IV și începutul sec. V, în părțile Mopsuestiei (Ciliciei), aproape de locul de naștere al Sf. Apostol Pavel.



99. Vezi F.E. Brightman, *The Anaphora of Theodore* in «Journal of theological Studies», 31 (1930), pp. 160—164.

100. Cp. și R. Bornert *Les Commentaires...*, p. 80, n. 3.

101. Vezi, de ex., Ad. Mingana (citat la Ad. Rücker, *Ritus baptismi et Missae*, 7) și H. Lietzmann, *Die Liturgie des Theodors von Mopsuestie*, in «Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften», Phil.-Hist. Klasse, 23, Berlin 1933, p. 915—936 (retip. in *Kleine Schriften*, 3: *Studia zur Liturgie und Symbolgeschichte*, TU 74, Berlin 1962, p. 71—97).



## SF. AMBROZIE AL MILANULUI († 397)

### Scrierile «De mysteriis» și «De sacramentis»

Învățămintul catehetic din perioada de aur a literaturii creștine, ilustrat în Răsărit de către cei trei mari mistagogi prezentați pînă acum (Sf. Chiril al Ierusalimului, Sf. Ioan Gură de Aur și Teodor de Mopsuestia), a avut și în Apus reprezentanți străluciți ca Sf. Ambrozio al Milanului († 397), Sf. Niceta de Remesiana (sec. IV), episcopul Maxim de Turin (sec. V) și Fericitul Augustin († 430). Dintre aceștia, vom prezenta — pentru a avea un termen de comparație cu cateheții răsăriteni, — pe cel dintîi în ordinea cronologică, adică Sf. Ambrozio al Milanului, unul dintre cei mai mari exegeți, oratori și poeți creștini din Apus.

În săptămîna luminată a anului 387 — adică la un an după moartea Sf. Chiril al Ierusalimului și după hirotonia în preot a Sf. Ioan Gură de Aur la Antiohia — neobositul cuvîntător bisericesc care era Sfîntul episcop Ambrozio al Milanului (nordul Italiei de azi) ținea neofiților de acolo o serie de omilii sau cateheze — probabil în număr de șase — în care le explica, în chip magistral, riturile tainelor de inițiere creștină (Botezul, Mirungerea și Sf. Euharistie), pe care aceștia le primiseră în noaptea Paștelui din acel an. Din nefericire, se pare că aceste cateheze ni s-au transmis în două redactări deosebite, așa cum s-a întîmplat și cu unele din operele oratorice ale altor cuvîntători bisericești latini (ca *De bono psalmodiae*, sau *De utilitate Rymnorum*, a Sf. Nichita de Remesiana).

Între scrierile Sf. Ambrozio ni s-au păstrat, într-adevăr două lucrări care tratează același subiect, dar cu titluri diferite: una, mai scurtă, intitulată *De mysteriis*<sup>1</sup>, alta mult mai dezvoltată, cu titlul *De sacramentis*<sup>2</sup>. Cea dintîi apare astăzi sub forma unui tratat unitar, împărțit în nouă capitole, dintre care primele cinci ne redau explicarea riturilor prebaptismale și a Botezului propriu-zis, al șaselea și al șaptelea explicarea Mirungerii și a riturilor post-baptismale, iar ultimele două se ocupă cu explicarea împărtășirii, stăruindu-se mai ales asupra transsubstanțiatunii (prefacerii). Se vede bine însă, că la origine acest tratat este — ca marea majoritate a scrierilor Sfîntului Ambrozio — tot o cuvîntare, sau o serie de cuvîntări, ceea ce autorul arată de altfel clar încă de la începutul scrierii<sup>3</sup>.

Cea de a doua scriere se prezintă de asemenea sub forma unui tratat unitar, mult mai dezvoltat și împărțit în șase cărți (*De sacramentis libri sex*), cuprinzînd fiecare un număr variabil de capitole; «cărțile» acestea sînt însă, de fapt, omilii, cateheze sau cuvîntări mistagogice, rostite în șase zile consecutive, ceea ce autorul arată încă de la început<sup>4</sup> și

1. Ed. de: J. P. Migne, în P. L., t. XVI, col. 405—426; Joh. Quasten, în *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*, Bonn 1935—1937, p. 113 și urm.; Otto Faller, în «Corpus Scriptorum ecclesiasticorum, latinorum», vol. LXXIII, pars. VII: *Explanatio Symboli — De sacramentis — De mysteriis* —... etc., Viena 1955; Ambroise de Milan, *Des Sacraments, Des mystères*. Texte établi, traduit et annoté par Dom Bern. Botte, O.S.B., Paris, Ed. du Cerf, 1950 (Coll. «Sources chrétiennes», 25; — Nouvelle édition revue et augmentée de *L'Explication du Symbole*, Paris 1961 (Col. «Sources Chrétiennes», nr. 25 bis). — Trad. rom. de Pr. Prof. E. Braniște și Prof. I. Voiusa, în rev. «Studii Teologice», an. 1965, nr. 5—6, p. 236—302.

2. Ed. de J. P. Migne, P. L., t. XVI, col. 427—482; J. Quasten, Op. cit., p. 137 seq. și în celelalte două ed. indicate mai sus (nota 1). În plus: S. Ambrose, *On the Sacraments*. Edit. by H. Chadwick, Coll. *Studies in Eucharistic Faith and Practice*, 5. London 1960. — Introd. și trad. rom. de Pr. Prof. Ene Braniște, în rev. «Studii Teologice», an. 1967, nr. 9—10, p. 565—599.

3. Vezi Cap. I, 1—2: «De moralibus cotidianum sermonem habuimus... Nunc de mysteriis dicere tempus admonet atque ipsam sacramentorum rationem edere...» (Ed. Joh. Quasten, Op. cit., p. 113—114).

4. Vezi Cap. I, 1: «De sacramentis, quae accepistis, sermonem adriar...» (ed. Joh. Quasten, op. cit., p. 139).

precizează atât la începutul cât și la sfârșitul fiecărei cateheze în parte<sup>5</sup>. Primele două dintre aceste șase cateheze cuprind descrierea și interpretarea Botezului, a treia interpretare a Mirungerii și a riturilor post-baptismale: a patra și o parte din a cincea sînt consacrate ritului euharistic, iar restul se ocupă cu explicarea Rugăcunii domnești și cuprinde îndrumări despre rugăciune în general, cu unele reveniri asupra tainei Sfintei Euharistii.

Amîndouă aceste scrieri ale Sf. Ambrozie — ca toate operele literaturii patristice din această categorie — prezintă o excepțională importanță nu numai din punct de vedere dogmatic și mistagogic (pentru explicarea cultului), ci și pentru istoria cultului creștin din Apus, ele fiind cele mai importante izvoare care ne dau informații prețioase și clare despre rînduiala sau modul săvîrșirii tainelor creștine de inițiere și îndeosebi a Botezului, în vechiul rit galican, în a doua jumătate a sec. IV.

### 1. Problema originii scrierii «De sacramentis»

Din nefericire însă, istoria și critica literară nu a rezolvat pînă acum definitiv raportul dintre cele două scrieri mistagogice atribuite Sfîntului Ambrozie și nici problema autenticității lor. Sînt amîndouă aceste scrieri opere autentice ale Sf. Ambrozie? Dacă da, cum se explică diferențele de formă dintre ele, deși amîndouă tratează același subiect, într-o manieră comună, care merge, în cea mai mare parte, pînă la identitatea expresiei formale? Sînt ele două variante deosebite ale acelorași cateheze, ținute într-un singur an de Sf. Ambrozie, și redată în chip diferit de doi stenografi deo-

5. Vezi, de ex., cart. I, cap. VI, 24: «Sed interim secundum fragilitatem vocis nostrae et secundum temporis rationem satis sit hodie etiam de sacro fonte libasse mysteria. Cristine die, ...plenius intimabo». Cart. II, cap. I, 1: «In diluvia quoque figuram baptismatis praecessisse hesterno coepimus disputare...» (ed. cit., p. 145). — Din finalul cărții a IV (cart. IV, cap. VI, pgf. 29) se vede că primele patru omilii, care constituie cuprînsul primelor patru «cărți» ale operei *De sacramentis*, au fost ținute de luni pînă joi (inclusiv) în săptămîna luminată.

sebiți? Sau — dimpotrivă — reprezintă două serii deosebite de cateheze mistagogice, ținute în doi ani diferiți, de către același catehet, ori de către doi cateheți diferiți?

Iată întrebările la care criticii și istoricii literari ai operelor Sf. Ambrozie au dat pînă acum răspunsuri foarte variate și adesea contradictorii. În general, prima dintre cele două scrieri, adică *De mysteriis*, este socotită ca operă autentică a Sfîntului Ambrozie, autenticitatea ei nefiind pusă la îndoială decît de puțini patrologi și dogmaști<sup>6</sup>.

Cînd este vorba însă de cea de a doua — adică *De sacramentis* — autenticitatea ei a fost respinsă, începînd din epoca Reformei și pînă azi, de către cei mai mulți dintre editorii și cercetătorii operelor Sfîntului Ambrozie, pe motivul deosebirilor lexicale și stilistice dintre această scriere și celelalte scrieri ambroziene de autenticitate sigură; în general, ea e privită ca o imitație slabă și coruptă a scrierii *De mysteriis*, și alcătuită probabil într-o epocă posteroară Sfîntului Ambrozie. Adversarii autenticității nu sînt însă de acord nici asupra adevăratului autor căruia trebuie restituită opera și nici asupra epocii în care ea a fost scrisă.

Astfel, J. Tixeront<sup>7</sup>, crede că *De sacramentis* e opera unui autor necunoscut din sec. IV sau V, care ar fi imitat îndeaproape scrierea autentică a Sf. Ambrozie (*De mysteriis*), dar a introdus totuși și unele amănunte noi. L. S. Tillemont<sup>8</sup>, P. Schanz<sup>9</sup>, Th. Schermann<sup>10</sup>, O. Bardenhewer<sup>11</sup> și G.

6. Menționăm dintre aceștia, în trecut pe H. Bullinger (1535) și J. Dallaeus (1669), iar în timpul mai nou pe Fr. Loofs (*Leitiaden der Dogmengeschichte*, ed. IV, Halle 1906, p. 470), care neagă autenticitatea scrierii pentru motivul că forma de exprimare și stilul ei se deosebește mult de al scrierilor ambroziene de autenticitate neîndoieinică.

7. *Précis de Patrologie*, ed. XIII-e, Paris 1942, p. 315—316).

8. Migne, P. L. t. XVI, col. 410—418;

9. *Die Lehre von den hl. Sakramenten der katholischen kirche*, Freiburg -893, p. 193.

10. *Die pseudoambrosianische Schrift «Der Sacramentis». Ein Beitrag zur Liturgiegeschichte und Sakramentenlehre des IV. resp. V. Jahrhunderts*, în «Römische Quartalschrift», 17 (1903), p. 237—255).

11. *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, III, Freiburg im Br. 1912, p. 536 și urm.

Rauschen<sup>12</sup> atribuie *De sacramentis* episcopului Maxim de Turin din sec. V; dar părerea lor nu se poate susține, deoarece stilul acestei scrieri se deosebește mult de cel al lui Maxim, care de altfel ne-a lăsat el însuși trei cateheze (tratat) asupra Botezului, ținute neofiților<sup>13</sup>, cateheze în care descrierea și explicarea Botezului e mult deosebită față de cea din *De mysteriis* și *De sacramentis*. După L. Duchesne<sup>14</sup> și mai ales A. Baumstark<sup>15</sup>, care combate autenticitatea bazat pe motive interne, *De sacramentis* ar fi fost scrisă la Ravenna în sec. V, când era încă în vigoare Botezul adulților. C. Atchley<sup>16</sup> credea că *De sacramentis* a fost scrisă în sec. VI. N-au lipsit nici teologii care au fixat apartința acestei scrieri și mai târziu, în sec. VII<sup>17</sup> și chiar VIII<sup>18</sup>.

Sînt însă destui istorici literari, patrologi, dogmatiști, etc., care susțin autenticitatea scrierii *De sacramentis*, socotind-o operă autentică a Sf. Ambrozie, ca și *De mysteriis*. Menționăm dintre aceștia pe F. Probst<sup>19</sup>, care încă din 1893 a emis părerea că, deși cele șase omilii despre taine au fost ținute neofiților de Sf. Ambrozie însuși, totuși ele n-au fost scrise de el însuși, ci de un tahigraf, care ni le-a transmis, printre scrierile lui, în forma aceasta. Părerea lui Probst a fost adoptată și de alții, ca G. Morin<sup>20</sup>, F. J. Dölger<sup>21</sup>, A. Man-

12. *Florilegium Patristicum*, fasc. VII, Bonn 1914 (ed. 2), p. 99.

13. *Tractatus (tres) De baptismo*, în P. L. t. LVII, col. 771—782.

14. *Origines du culte chrétien*, ed. V. Paris, 19252, p. 187.

15. *Liturgia Romana e liturgia dell'Esarcato. Il rito detto in seguito patriarchino e le origini del Canon missae Romano*, Roma 1904, p. 161. și urm.; *Missale Romanum. Seine Entwicklung, ihre wichtigsten Urkunden u. Probleme*, Eindhoven — Nijmegen 1920, 11.

16. *The Date of De Sacramentis*, în *Journal of Theological Studies*, 1929, p. 281—286.

17. Așa, de ex. Albertinus, *De sacra Eucharistia*, lib. II, p. 509 (citată în prefața ediției din Migne, P. L., t. XVI, col. 427—428).

18. Ca J. Dallaeus, *De Confirmatione*, c. 8 (citată ibidem).

19. *Die Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform* Münster 1893, p. 232—239.

20. *Que les six livres De sacramentis et l'Explanatio symboli ad initiandos attribués à Saint Ambroise appartiennent à un même auteur* în *Revue Bénédictine*, 11 (1894), 339—345; *Pour l'authenticité du De sacramentis et de l'Explanatio symboli de Saint Ambroise*, în «Jahrbuch Liturgiewissenschaft», 8 (1928), 86—106.

21. *Ein bisher verständlicher Text bei Ambrosius De sacramentis* VI, 5, 26, în *Antike und Christentum*, - (1929), 35, 317.

ser<sup>22</sup>, O. Casel<sup>23</sup>, Otto Faller<sup>24</sup>, H. Connolly<sup>25</sup>, Bern. Botte<sup>26</sup>, J. Quasten<sup>27</sup> ș.a. De asemenea Pr. Prof. I. Coman de la Institutul Teologic din București, enumeră *De sacramentis* printre scrierile autentice ale Sf. Ambrozie, socotind-o o completare și amplificare a operei *De mysteriis*<sup>28</sup>.

Ne alăturăm părerii celor care susțin originea ambroziană a lucrării *De sacramentis*, pentru următoarele motive:

a) Tradiția manuscriselor acestei scrieri este în unanimitate în favoarea autenticității; aproape toate cele 119 manuscrise din sec. VII și urm., care ne-au transmis textul ei, o atribuie Sf. Ambrozie<sup>29</sup>.

b) Nu numai subiectul, ci și planul urmărit, precum și spiritul și modul de tratare sau felul de explicare a celor trei taine de inițiere din *De sacramentis* sînt aceleași cu cele din *De mysteriis*. Rînduiala Botezului și a Mirungerii, descrisă în *De sacramentis*, este aceeași în riturile ei principale cu cea descrisă în *De mysteriis*, cu simpla deosebire că descrierea din *De sacramentis* dă mai multe amănunte și precizuni decît *De mysteriis*, unde amănuntele privitoare la ritual (tipic) sînt destul de sărace, vagi și neprecise. Cît privește explicarea, ea este în cea mai mare parte aceeași ca

22. În *Antike und Christentum*, I, 1929, 35.

23. În *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, 11 (1931), p. 6.

24. *Was sagen die Handschriften zur Echtheit der sechs Predigten «S. Ambrosii de Sacramentis» c.* în *Zeitschrift für katholische Theologie* 53 (1929), p. 11—65; *Ambrosius, der Verfasser von «De Sacramentis»*. Die inneren Einheitsgründe, în aceeași rev., 64 (1940), p. 1—14, 81—101 (și extras, 34 pag.).

25. *The «De Sacramentis» a Work of St. Ambrose*, Oxford 1942.

26. Vezi ed. menționată la notele 1 și 2.

27. *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*, Bonn 1935—1937, p. 137—138.

28. *Patrologie*. Manual pentru uzul Studenților Institutelor Teologice București, 1956, p. 233 — Editorul operelor Sfintului Ambrozie din P. L., t. XVI, col. 431—432 afirmă că autenticitatea operei *De sacramentis* ar fi atestată și de Fer. Augustin, care o citează în două din lucrările sale, și anume în *Retractationes*, liber II, cap. IV (P. L., t. XXXII, col. 632) și în *Contra Iulianum Pelagianum*, lib. II, cap. 5, pgf. 14 (P. L., t. XLIV, col. 683—684). Lucrarea ambroziană citată de Augustin nu este însă tot una cu *De sacramentis*, ci o altă lucrare, probabil pierdută; ea se intitula *De sacramento regenerationis val de Philosophia* și începea: «Sunt praecepta quaedam...».

29. Vezi îndeosebi O. Faller. prima lucrare citată la nota 24.

în *De mysteriis*, cu mici adaose și amplificări; ideile și marea majoritate a expresiilor și formulărilor din *De sacramentis* aparțin Sfântului Ambrozie.

c) *De sacramentis* nu poate fi opera unui compilator de mai târziu, care ar fi imitat sau prelucrat *De mysteriis*, deoarece forma ei de prezentare nu e aceea a unui tratat catehetic compus la birou, ci aceea a unei opere catehetice, a unor cuvântări de inițiere a neofiților în tainele de căpetenie ale creștinismului. Caracterul oral al stilului este mai accentuat chiar decât în *De mysteriis*, *De sacramentis* nu este opera unui teolog care gîndește și scrie în liniștea biroului, ci a unui mare cuvîntător, care are în vedere pe ascultătorii săi, cărora se adresează mereu și cărora le vorbește într-un stil ce poartă toate calitățile și deficiențele stilului oral: concisiunea și scurtimea frazelor, expresii ale limbii populare, nenumărate moduri de adresare, vioiciunea și culoarea specifice cuvîntului vorbit, etc. La aceeași concluzie ne conduc și numeroasele repetiții<sup>30</sup>, întreruperi ale unor idei anunțate și începute dar neterminate, digresiuni, reveniri și reluări<sup>31</sup>, care se explică prin caracterul în mare parte improvizat al cuvîntărilor, transcrise probabil de un tahigraf și rămase nerevăzute de autor.

d) *De sacramentis* cuprinde numeroase idei, expresii și locuri comune nu numai cu cele din *De mysteriis*, ci și din alte lucrări necontestate ale Sf. Ambrozie, ca de ex. *Comen-*

30. Ca și în alte scrieri ale Sfântului Ambrozie, latina folosită în *De sacramentis* nu este latina clasică, ci una cu iz popular, mai ales în sintaxă, unde simplitatea construcțiilor sfidează adesea regulile clasice ale subordonării coordonatelor în frază, ordinea predicatului și a subiectului în propozițiune, întrebuințarea conjuncțiilor (propozițiile principale simple sînt legate între ele fără *et* sau *que*), etc. Expresii simpliste în vocabular și construcții morfologice de grai vulgar: *Venire habes ad altare... Videre habes... etc.* (cart. III, ca p. II, 11).

Vezi, de ex., cart. III, cap. I, 3: «*en mari est (piscis) et super undas est; in mari est...*» — Cart. IV, cap. II, 7: «*Veniebas erga desiderans ad altare...; veniebas desiderans ad altare...*».

31. Așa, de ex., după explicarea rugăciunii Tatăl Nostru, cu care se încheie cart. V, autorul revine asupra Euharistiei (cart. VI, cap. 1), despre care tratase pe larg înainte de explicarea rugăciunii domnești; cap. III din cart. IV e o reluare mai pe larg a cap. IV din cart. I, ș.a.

*tariul la Evangelia Sfântului Luca, Despre paradis, Despre credință, Comentarii la diferiți psalmi, Despre Sfântul Duh, Apărarea proorocului David, ș.a.*<sup>32</sup>. Autorul este un bun cunoscător și mînuitor al textelor biblice, un exeget remarcabil, așa cum se dovedește a fi Sfântul Ambrozie în toate operele sale.

Noi socotim deci *De sacramentis*, ca operă autentică a Sfântului Ambrozie, care conține ideile, stilul și vocabularul lui, și care poartă pecetea caracteristică tuturor cuvîntărilor lui. Ea apare ca o reluare și dezvoltare a celeilalte lucrări a Sfântului Ambrozie, cu același subiect, adică *De mysteriis*. În cazul că e scrisă de însăși mîna Sfântului Ambrozie, *De sacramentis* ar putea fi o redactare mai dezvoltată a unei alte serii de cateheze mistagogice, ținute în alt an, autorul folosind probabil materialul notat anterior mai pe scurt — ca un «aide-memoire» — în *De mysteriis*, pe baza cărora va fi ținut prima serie de cateheze, din anul 387. Este posibil însă — precum am văzut că presupune F. Probst și alții după el — ca *De mysteriis* și *De sacramentis* să reprezinte două variante sau redacții deosebite ale aceleiași serii de cateheze mistagogice, ținute de Sfântul Ambrozie în 387, dintre care prima, adică *De mysteriis*, ar fi un rezumat scris de autor însuși, înainte de rostirea catehezelor, — iar a doua, adică *De sacramentis*, ar fi transcrierea integrală de către un tahigraf, a catehezelor, așa cum au fost rostite de către orator cu unele amplificări, textul lor fiind apoi împărțit de către copiii manuscriselor în cărți (în loc de cuvîntări) și capitole. Această din urmă ipoteză ar explica mai bine și unele imperfecțiuni stilistice, citarea din memorie a unor texte biblice folosite de autor, în care s-au strecurat chiar unele greșeli în textul rămas necorectat de autor, ca de ex.: *Petru* în loc de *Pavel* (de două ori, în cart. IV, cap. I, 2) și *Pavel* în loc de *Petru* (cart. IV, cap. II, 1); «*Oratio est prima*», în loc de «*Laus est prima*» (cart. VI, 25).

32. Vezi notele 12, 15, 40, 83, 95, 103, 104, 114, 119 la textul traducerii românești indicate aici la nota 2.

Discuții pot provoca numai două texte, care reprezintă incontestabil adaose posteroare (interpolări), care nu pot fi atribuite Sfântului Ambrozie, și anume paragrafele 5 și 6 din cap. I al cărții a treia și întreg cap. 5 al cărții a patra. În cel dintâi dintre acestea, interpolatorul simte nevoia să apere practica milaneză a spălării picioarelor, menținută în ritul galican al Botezului, dar dispărută pe atunci din ritul roman în cel de al doilea, același interpolator (sau poate un altul) se străduiește să susțină școlastic teoria latină că sfințirea și prefacerea Darurilor la Liturghie ar fi efectul cuvintelor rostite de Mîntuitorul la Cina cea de taină («Luați, mâncați...», etc.). Asemenea adaose, care distonează cu restul, în ceea ce privește stilul lor, nu puteau fi făcute decît într-o epocă mai tîrzie, adică sec. VIII—IX, cînd apar în apus discuțiile asupra Sfintei Euharistii provocate de Paschasius Raubert și cînd episcopii de Milano, unde ritul liturgic galican s-a menținut pînă azi, în ciuda eforturilor de supremație ale ritului roman, simțeau nevoia să-și apere riturile și concepțiile proprii, susținîndu-le pe de o parte față de concepțiile și practicile deosebite ale răsăritenilor, iar pe de alta față de cele venite dinspre Roma cu pretenția de a impune peste tot ritul liturgic roman.<sup>33</sup>

Ca o interpolare ar putea fi socotit și locul din cart. V, 25 unde autorul explicînd cererea «plinea noastră cea de toate zilele...» din rugăciunea domnească, face aluzie la obiceiul grecilor de a se împărtăși o singură dată pe an. («Și cotidianis est panis, our post annum illum sumis, quem admodum Graeci in Oriente facere consuerunt?»); ori pe vremea Sfântului Ambrozie, era încă în uz general, atît în Răsărit cît și în Apus, împărtășirea deasă (aproape la fiecare Liturghie), iar împărtășirea o singură dată pe an nu constituia pe atunci decît o rară excepție. Tocmai pe baza unor

33. Vezi și nota noastră 58 la textul traducerii românești indicate. Sînt însă și liturgiști apusei contemporani (ca A. Hamman, *Prières des premiers chrétiens*, 1962, p. 372), care, considerînd *De sacramentis* ca operă definitiv atribuită Sfântului Ambrozie, socotesc autentic chiar și fragmentul din Canonul Missei romane inserat în cart. IV, cap. V.

asemenea interpolări, susțin unii autori că amestecul (confuzia) între scrierea autentică a Sfântului Ambrozie (*De mysteriis*) și celelalte care i se atribuiau, s-a putut face numai în timpul controverselor euharistice din sec. IX.<sup>34</sup>

Un adaos (text interpolat), de slabă calitate, pare să fie și paragraful 25 al cărții ultime, în care interpolatorul anonim vrea să repete, cu ajutorul unor citate din psalmul VIII, ceea ce se spusese deja în paragraful anterior, în legătură cu rugăciunea domnească. De altfel, întreaga explicare a rugăciunii domnești, care constituie obiectul capitolului ultim (IV) al cărții a cincea și care prin schematismul ei este mai mult o parafrază a rugăciunii decît o explicare, reprezintă una dintre părțile cele mai slabe ale cărții *De sacramentis*. Exemplele date aci de autor pentru a se arăta părțile rugăciunii nu sînt dintre cele mai fericit alese și concludente. Autorul nu își urmărește fidel ideea, fiind furat de digresiuni și amănunte insignifiante pentru demonstrația ideilor principale. Nu este exclus, deci, ca întreg cap. IV al cărții a cincea să fie interpolat.

În vremea noastră, o părere nouă și izolată, printre adversarii originii ambroziene a lui *De sacramentis*, susține teologul german contemporan Kl. Gamber din Regensburg (R.F.G.). Încă din 1958, într-un articol de revistă<sup>35</sup>, acesta a formulat ipoteza că *De sacramentis* ar reprezenta una dintre scrierile pierdute ale Sfântului Niceta (Nichita), episcopul de Remesiana, contemporan al Sfântului Ambrozie. De curînd, el reia această ipoteză, dezvoltînd-o și susținînd-o cu idei și argumente noi, într-o carte întreagă, cu titlul *Die Autorschaft von «De sacramentis». Zugleich ein Beitrag zur Liturgiegeschichte der römischen Provinz Dacia Mediterranea* (Regensburg 1967).

34. Vezi de ex. Th. Schermann, op. cit. la nota...

35. Ist Niceta von Remesiana der Verfasser von «De Sacramentis»? in rev. «Ostkirchliche Studien» (Würzburg), 7 Band, Heft 3, sept. 1958, p. 153—172.

Reproducem aici, pe scurt, esențialul argumentelor cu care acesta își susține teoria:

a) Există afinități stilistice și literare între *De sacramentis* și operele autentice ale lui Niceta de Remesiana; care ni s-au păstrat;

b) Particularitățile liturgice în descrierea Botezului și Euharistiei din *De Sacramentis* ne îndreaptă mai degrabă spre o zonă vecină Patriarhatului de la Bizanț;

c) locul de origine al autorului, indicat de unii codici din sec. X-XII, care transmit textul scrierii *De sacramentis*, este *Rethoma*, care — după Gamber — n-ar fi decât *civitas Romaniana* sau *Remesiana*, unde Niceta a păstorit ca episcop.

În partea finală a cărții sale, Kl. Gamber atinge în treacăt și problema autorului cunoscutului imn de origine apuseană *Te Deum laudamus*, considerat și el de unii ca operă a Sfântului Ambrozio (ca și *De sacramentis*). După el, nucleul original al imnului provine din Africa latină (unele reminiscențe le aflăm la Tertulian și la Sfântul Ciprian), dar textul său complet, așa cum ne-a parvenit, și mai ales în partea a doua a lui, reprezintă opera lui Niceta de Remesiana<sup>36</sup>.

Dacă sîntem întru totul de acord cu Kl. Gamber în ceea ce privește paternitatea lui Niceta asupra imnului *Tedeum*, în schimb mărturisim că argumentarea lui pentru atribuirea operei *De sacramentis* lui Niceta de Remesiana n-a avut darul de a ne convinge. Căci la cele trei argumente ale sale, enumerate mai sus pe scurt, se poate replica, tot pe scurt:

a) Dacă între *De sacramentis* și unele scrieri autentice ale lui Niceta (ca de ex. *De psalmodiae bono*) se pot stabili unele afinități de stil, de vocabular și de procedee literare, asemenea afinități sînt mult mai numeroase și mai evidente între

36. Păreră susținută și de alți patrologi, ca J. Tixeront (*Précis de Patrologie*, XIII-e éd. Paris 1942, p. 319), E. Amann (*Nicetas de Remesiana*, în «Dict. de Théol. Cath.», t. XI, col. 478—479), Prof. I. Coman (*Patrologie*, Buc. 1956, p. 237 și *Operele literare ale Sfântului Niceta de Remesiana*, în rev. «St. teol.» an. 1957, nr. 3—4, p. 220 și urm.), și alții.

*De sacramentis* și *De mysteriis*, ori altele dintre celelalte scrieri de autenticitate sigură, ale Sfântului Ambrozio<sup>37</sup>.

b) Particularitățile liturgice în descrierea ritului celor trei taine ale inițierii creștine din *De sacramentis* (ca de ex. ritul «deschiderii urechilor și nărilor», ritul ungerii capului și spălarea picioarelor neofitilor de către episcop, îndată după Botez, ș.a.<sup>38</sup>, nu ne îndreaptă deloc spre un teritoriu din raza influenței patriarhatului de Constantinopol, căci ele sînt specifice riturilor liturgice apusene și n-au făcut niciodată parte din ritualul răsăritean al Botezului, dezvoltat sub patronajul spiritual al Bizanțului.

c) Cît privește locul de origine al autorului scrierii, în unii codici el e transcris sub forma *et Romae*, pe care unii patrologi și liturgiști, ca O. Faller și B. Botte, o consideră ca cea justă, ceea ce ar veni mai degrabă în sprijinul celor ce susțin originea romană, mai tîrzie, a scrierii în cauză.

Fără îndoială, Kl. Gamber aduce în sprijinul teoriei sale o serie întreagă de alte argumente și considerații de amănunt, pe care spațiul nu ne îngăduie să le expunem aici, dar care dovedesc marea erudiție a autorului și pasiunea lui de cercetător. Problema adevăratului autor al scrierii *De sacramentis* rămîne, totuși, deschisă. Sperăm să revenim altădată cu amănunte noi în această privință, fiind încredințați că nu atît studiul literar al acestei opere, cît mai degrabă studiul ei amănunțit din punct de vedere liturgic ne va da cîndva cheia rezolvării acestei probleme. Căci, presupunînd că nu Sfântul Ambrozio a scris *De sacramentis*, adevăratul autor al acestei scrieri a putut foarte bine să ia ca model în interpretarea sa lucrarea similară, de autenticitate sigură, a Sfântului Ambrozio (*De mysteriis*), împrumutînd din ea termeni, expresii literare, fraze sau chiar texte întregi; dar cînd este vorba de descrierea ritului tainelor pe care le explică, el s-a trădat,

37. Unele dintre acestea sînt semnalate de noi în notele subsidiare care însoțesc traducerea românească a scrierii *De sacramentis* (rev. «Studii Teol.», an. 1967, nr. 9—10, p. 570 și urm.).

38. Vezi *De Sacramentis*, cart. I, cap. 1; cartea III, cap. 1, ș.a. (trad. rom. din rev. cit., p. 570—580, ș.a.).

avînd în vedere situația liturgică din timpul și din locul său, deși în ceea ce privește *locul de origine* al autorului, acesta, judecînd după unele indicii interne, nu poate fi decît tot Galia, adică patria Sfîntului Ambrozie<sup>39</sup>.

## 2. Scopul și conținutul catehezelor mistagogice ale Sfîntului Ambrozie

Catehezele mistagogice ale Sfîntului Ambrozie au fost ținute, precum am precizat, în săptămîna luminată a anului 387. Ca și la Ierusalim, ele se adresau, deci, neofitilor, care primiseră Botezul în ajunul sau în noaptea Paștelui. Ele fuseseră precedate de o serie de cateheze zilnice cu conținut exegetico-moral, ținute de Sf. Ambrozie foștilor catehumeni, în timpul Păresimilor; acestea din urmă țintiseră la pregătirea sufletească a candidaților la Botez, ele fiind tilcuii la pericopele din cărțile istorice (Geneza) și cele sapiențiale (Proverbele lui Solomon) care se citeau pe atunci la serviciul divin zilnic de seară, din Păresimi în cadrul căruia se făcea instrucția prebaptismală a catehumenilor<sup>40</sup>. Scrierea, în două cărți, a Sfîntului Ambrozie, intitulată *Despre Avraam* (P.L., t. XIV, col. 437 și urm.), este la origine o serie de astfel de cateheze, ținute catehumenilor (cart. I), și apoi neofitilor (cart. II), în același an în care au fost ținute și catehezele mistagogice (387)<sup>41</sup>.

39. Vezi apărarea practicii galicane a spălării picioarelor din rînduiala botezului, în cart. III, cap. I, pgf. 5—7 (trad. cit., p. 581 și notele 56—58 de acolo).

40. *De mysteriis*, I, 1. De remarcat că din aceleași două cărți ale Vechiului Testament, sînt luate cele două Paremi care figurează pînă azi în Triod, în rînduiala ortodoxă a liturghiei Darurilor mai înainte sfințite din zilele de miercuri și vineri în Păresimi, care se oficia odinioară spre seară, unită cu Vecernia; acestea ar constitui, după părerea unor liturgiști apuseni (ca de ex. V. Janeras, *La partie vespérale de la liturgie byzantine des Présanctifiés*, în «Orientalia Christiana Periodica», vol. XXX, fasc. I, an. 1164, p. 193—222), chiar reminiscente ale vechilor cateheze baptismale din postul Paștilor despre care vorbesc, de altfel, și martori oculari, ca pelerina apuseană Eutheria din sec. IV (vezi *Peregrinatio ad loca sancta*, cap. 46).

41. Vezi J. Tixeront, *Précis de Patrologie*, XIII-e ed., Paris 1942, p. 313.

La începutul catehezelor mistagogice, Sfîntul Ambrozie caută mai întîi să justifice pentru ce a amînat inițierea neofitilor în înțelesul riturilor Tainelor pe care ei le primiseră deja și nu o făcuse mai înainte, precum am văzut că se obișnuia în alte părți, ca de ex. la Antiohia, unde, în același an, Sf. Ioan Gură de Aur explică Botezul, Mirungerea și Euharistia, candidaților la Botez, înainte de Paști<sup>42</sup>. O încercare de explicare a tainelor, înainte de primirea lor, ar fi însemnat, după Sfîntul Ambrozie, mai degrabă o trădare a lor decît o explicare; și apoi — adaugă el — lumina dumnezeiască a Harului tainelor pătrunde mai bine în suflete cînd vine pe neașteptate, decît dacă acțiunea ei e precedată de vreo vorbire despre ea (*De myst.*, I, 2).

## 3. Rînduiala Botezului după cele două scrieri ambroziene

Deși interesante ca documente pentru istoria cultului creștin în Galia în a doua jumătate a sec. IV, cele două scrieri mistagogice ale Sfîntului Ambrozie nu ne dau, totuși, prea multe amănunte despre rînduiala Botezului. Vom încerca să reconstituim această rînduială pe baza puținelor informații pe care ni le procură *De mysteriis* (Cap. I—VII) și *De sacramentis* (cart. I—III).

Lăsînd la o parte *exorcizarea* candidaților, care avea probabil loc, ca și în alte părți, în timpul Păresimilor și despre care Sfîntul Ambrozie nu pomenește nimic, primul rit prebaptismal pe care el îl explică este «ritul deschiderii urechilor», specific slujbei apusene a Botezului, care se păstrează pînă azi în rînduiala Botezului din ritul liturgic roman (după *exorcisme*)<sup>43</sup>. Acesta avea loc în Sîmbăta Patimilor, adică puțin timp înainte de Botez, fiind săvîrșit de episcop sau de

42. Vezi Jean Chrysostome, *Huit catéchèses baptismales inédites*. Introd. texte critique, trad. et notes de Ant. Wenger, A. A. Paris 1957 (Coll. Sources chrétiennes, nr. 50).

43. *De mysteriis*, I, 3 — Nu se pomenește nimic despre punerea sării pe buzele candidatului, ca simbol al înțelepciunii, cum se obișnuiește azi în ritul roman al botezului.

preot<sup>44</sup>, care atinge urechile și nările fiecărui candidat, rostind cuvântul ebraic «Effeta», adică deschide-te!

Ritul acesta avea loc în afara baptisteriului (în pridvor). Botezul propriu-zis se făcea însă, ca pretutindeni în lumea creștină pe atunci, în *baptisterii*, deși Sfântul Ambrozie nu folosește nicăieri acest termen, preferând denumirile simbolice, curente pe atunci: *fântină* (*baptismală*: *fons*)<sup>45</sup> *sfânta sfințelor* (*sancta sanctorum*) sau *sanctuarul nașterii din nou* (*regenerationis sacrarium*)<sup>46</sup>. Intrând aci, candidații erau întâmpinați de diaconi și preoți, în frunte cu arhiereul<sup>47</sup>. Se făcea mai întâi *ungerea prebaptismală* a candidaților (menționată, pe scurt, numai în *De sacram.*, cart. I, cap. II, 4).

Urmau apoi obișnuitele *lepădări* (*retractationes*), care făceau și pe atunci, ca și azi, parte integrantă din rânduiala Botezului în toate riturile liturgice creștine<sup>48</sup>. Ele se desfășurau, ca pretutindeni și totdeauna, sub forma de dialog între slujitori și candidat, cu deosebire că se pare că aici cei ce oficiau lepădările erau nu preoții, ci diaconii<sup>49</sup>. «Te lepezi de satana și de lucrurile lui, întreba diaconul. «Mă lepăd!» — răspundea candidatul «Te lepezi de lume (saecu-

44. *De sacramentis*, cartea I, cap. I, 2—3, în *De sacram.*, cart. I, cap. I, 2: «...preotul (sacerdos) ți-a atins urechile și nările», dar în pgf. 3: «...episcopul (episcopus) nu atinge gura, ci nările...».

45. *De sacram.*, cart. I, cap. II, 1.

46. *De mysteriis*, II, 5.

47. în *De mysteriis*, diaconii sînt numiți peste tot *leviți* (*levitae*), preoții *sacerdotes*, iar arhiereul: *marele preot* (*summus sacerdos*).

Vezi de ex. cap. II, 6: «Vidisti illic *levitas*, vidisti *sacerdotem*, vidisti *sumrum socerdotem*. În *De sacramentis* (vezi de ex. cart. I, cap. II, 4) pentru diaconi se întrebuințează aceeași denumire, dar preotul este numit *presbyter*, iar arhiereul atît *episcopus*, cît și *summus sacerdos* (cart. II, cap. VI, 16).

48. Dacă ordinea în care este descrisă rânduiala botezului în *De sacramentis* (I, 2), este exactă, remarcăm deosebirea dintre această rânduială și cea din riturile orientale în general: pe cînd în acestea din urmă (inclusiv cel bizantin de azi) ritul ungerii prebaptismale are loc după lepădări, fiind încadrat în rânduiala botezului propriu-zis, în ritul apusean descris în *De sacramentis* ungeria prebaptismală are loc înainte de lepădări, deși se oficia în însăși incinta interioară (piscina) a baptisteriului.

49. Cp. *De sacram.*, cart. I, cap. II, 6: «Ia seama unde ai făgăduit și cui ai făgăduit. Ai văzut un *diacon*, dar el este slujitor al lui Hristos...»

lume) și de desfătărilor (voluptates) ei», : continua să întrebe diaconul. — Mă lepăd — răspundea candidatul<sup>51</sup>.

Urma desigur, *ritul unirii cu Hristos* (abia sugerat în *De mysteriis*, I, 7), pe care candidatul îl împlinea stînd cu fața spre răsărit, în însăși încăperea cu piscina (bazinul) baptisteriului, în care intrase mai dinainte pentru Botez.

Se citea *pericopa evanghelică* despre însănătoșirea paralizicului de la scăldătoarea Vitezei (Ioan V, 2 și urm.)<sup>51</sup>.

Preotul făcea exorcizarea (curățirea) și sfințirea apei din colimvitra baptisteriului, printr-o rugăciune care cuprindea, între altele, invocarea Sfintei Treimi cu însăși «cuvintele cerești, care sînt ale lui Hristos»<sup>52</sup> și facerea semnului Sfintei Cruci asupra apei.

Botezul se făcea, ca pretutindeni pe atunci prin întreita afundare în apa Botezului, făcîndu-se concomitent și o verificare a credinței candidatului în Sfînta Treime. În prezența soborului de preoți și diaconi, în frunte cu episcopul, după ce intra deja în bazinul baptisteriului (colimvitra), fiecare candidat era întrebat: «Crezi în Dumnezeu-Tatăl, Atotțiitorul» — «Cred», răspundea cel întrebat, — și îndată era scufundat cu capul în apă. După ce se ridica, era întrebat din nou: «Crezi în Domnul nostru Iisus Hristos și în Crucea Lui?», — După răspunsul afirmativ al candidatului, acesta era scufundat din nou în apa sfințită. Pentru a treia oară era întrebat: «Crezi în Duhul Sfînt?»; și după ce răspundea: «Cred», era pentru a treia oară afundat în apă<sup>53</sup>. Această întreită întrebare, menită să verifice temeinicia credinței can-

50. *De sacram.*, Cart. I, cap. II, 5—6. În *De mysteriis* (cap. II, 5), ritul e redat mai pe scurt, astfel: «Te-ai lepădat de satana și de faptele lui, de lumea și de desfrîul și de dsfătărilor lui».

51. *De mysteriis*, IV, 22; *De sacram.*, cart. II, cap. II, 3 și urm.

52. *De sacram.*, cart. II, cap. V, 14: «Vine preotul, rostește rugăciunea la apa botezului, cheamă numele Tatălui, prezenta Fiului și a Sfîntului Duh, folosinduse de cuvintele cerești, cuvinte cerești care sînt ale lui Hristos, fiindcă botezăm în numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh». Cp. și *De sacram.*, cart. I, cap. V, 18 și *De mysteriis*, IV, 20 și V, 27.

53. *De sacram.*, cart. II, cap. VII, 20, 222 — Cp. și *De mysteriis*, IV, 21 și V, 28.

didatilor în Sfînta Treime, în însăși clipa efectuării tainei — verificare care am văzut că exista și în riturile liturgice din Răsărit — a dispărut din rînduiala ortodoxă a Botezului, dar s-a menținut pînă azi în rînduiala apuseană.

Îndată după Botez, tot înăuntrul baptisteriului se săvîrșea, ca și azi în Răsărit, cea de a doua taină: *Mirungerea*. Ieșind din apa colimvitrei, candidatul mergea la preot, care îi spunea: «Dumnezeu-Tatăl, Atotîntorul, Care a făcut să te naști din nou din apă și din Duh Sfînt și ți-a iertat păcatele, să te ungă El însuși pentru viața veșnică»<sup>54</sup>.

Preotul făcea apoi ungerea cu Sf. Mir a candidatului; ungerea se făcea numai pe cap (frunte sau creștet) și e numită, în general *pecete duhovnicească* (signaculum spiritale)<sup>55</sup> sau *confirmatio*<sup>56</sup>.

Urmă apoi ceremonia *spălării picioarelor*, specifică ritului galican al Botezului: După ce se citea pericopa evanghelică de la Ioan XIII, 4 și urm., în care se descrie spălarea picioarelor Sfinților Apostoli de către Mîntuitorul la Cina cea de taină, episcopul-însuși, imitînd pe Mîntuitorul, încingea un fel de fotă sau ștergar și suflecîndu-și minciile hainei, ajutat fiind de preoți și diaconi, spăla simbolic picioarele neofitilor și îndeosebi călcîiele acestora<sup>57</sup>. Ceremonia aceasta, menționată atît în *De mysteriis* (VI, 31—33) și în *De sacra-*

54. *De sacram.*, cart. II, cap. VII, 24.

55. Vezi *De myst.*, VI, 29—30 și VII, 42; *De sacram.*, cart. III, cap. II, 8.

56. Vezi *De sacram.*, cart. III, cap. II, titlu. În *De sacram.*, cart. III, cap. I, 1, autorul întrebuițează termenul de *mir* scris chiar cu litere grecești: *μύρον* împreună cu Th. Schermann (op. cit., p. 244) noi credem deci că ungerea de care vorbește Sf. Ambrozio și care se făcea îndată după ieșirea din apa colimvitrei, e chiar ungerea cu *sf. mir* (a mintită și în *De mysteriis*, cap. VI, îndată după afundare). În *De sacramentis*, unde autorul nu respectă întotdeauna în explicare succesiunea exactă a riturilor din rînduiala botezului, autorul revine asupra mirungerii, vorbind despre efectele ei (cap. II din cart. a rteia), după ce intercalează explicarea ritului spălării picioarelor. Îșelat de această repetare, J. Quasten (op. cit., p. 150 n. 6) crede că e vorba deci de două ungeri postbaptismale diferite, dintre care adevărate mirungere ar fi numai a doua, pe care *De sacramentis* o numește *pecete duhovnicească* (spiritale signaculum), termen pe care îl întîlnim, de altfel, și în *De mysteriis* (cap. VII, pgf. 42).

57. *De myst.*, VI, 31—33 și *De sacram.*, cart. III, cap. I, 4.

*mentis* (cart. III, cap. I, 4), cît și în alte scrieri ale Sfîntului Ambrozio<sup>58</sup>, este confirmată și de alte documente vechi în care e descrisă rînduiala veche a Botezului în riturile apusene. Ea exista și la Aquileia, în Irlanda și în Spania<sup>59</sup> și s-a menținut multă vreme în manuscrisele cărților liturgice ale ritului galican care cuprind și rugăciuni «ad pedes lavandos in ritu baptismatis»<sup>61</sup>. Întrucît nu exista în ritul roman al Botezului, partizanii ritului galican simțeau nevoia să o apere și să o justifice împotriva obiecțiilor venite de la Roma, arătînd rostul și simbolismul ei în slujba Botezului. Așa se explică acea apologie a ritului spălării picioarelor, introdusă de un interpolator mai tîrziu, la locul respectiv din textul lucrării *De sacramentis* (cart. III, cap. I, 5—7), în care se descrie și se explică acest rit. Interpolatorul, care este sau vorbește în calitate de episcop al Bisericii din Galia<sup>62</sup>, vrea să spună, între altele, că și Biserica de la Roma a practicat probabil această ceremonie mai de mult, dar că va fi renunțat la ea, din pricina mulțimii credincioșilor cărora trebuia să li se spele picioarele<sup>63</sup>.

După spălarea picioarelor, candidații primeau *haina albă* a neofitilor — ca și în alte părți ale creștinătății — și se în-

58. Vezi, de ex., *De virginitate*, 57; *In psalmum XLVIII*, 8 și *De spiritu Sancto*, Prologus, 15.

59. Vezi, de ex. Cezar de Arelate, *Sermones* 168 și 257 (P.L. t. XXXIX, col. 2071 și 2220); Sf. Chromatius de Aquileia (388—407), *Omiilie la Ioan XIII*, 1 (*Sermo XV. De lavatione pedum*, text latin în «Revue Bénédictine», 72 (1962), p. 270. — P.L. t. XX, col. — Cp. și Chromace d'Aquilee, *De lavatione pedum Sermo XV*, trad. Joseph Lemarié, Paris 1969 (Col. «Sources chrétiennes», vol. 154), p. 246—259; J. Lemarié, *Le lavement des pieds, une homélie inédite de Chromace d'Aquilee*, în rev. «La Vie spirituelle», 502 (1964), p. 191—198 (trad. fr. a textului și introd.). Fer. Augustin, *Epist.* 55, cap. 33, P.L. t. XXXIII, col. 220. Can. 48 al sin. din Elvira, c. 303 (la J. D. Mansi, *Conciliorum nova et amplissima collectio*, t...) a.).

60. Cp. Bernard Leeming, *Principles of Sacramental Theology*, ed. VI, London 1963, p. 587—589 (citat la Antonie Plămădeală, *Biserica slujitoare*, București 1972, p. 48 n. 92).

61. Vezi de ex. *Missale Gothicum* (P.L. t. LXXII, 275), *Missale Gallicanum Velus* (P.L. t. LXXII, 370 și *Missale Bobbiense* (ibid. 503).

62. Vezi *De sacram.*, cart. III, cap. I, 5: «In omnibus cupio sequi Ecclesiam Romanam...».

63. Vezi *Ibidem*: «Vide ergo, forte propter multitudinem (Ecclesia romana) declinavit (hunc ritum)».

dreptau spre altarul bisericii, pentru primirea celei de a treia taine: Împărtășirea<sup>64</sup>. Dînd Sfînta Piine, preotul spunea: *Trupul lui Hristos*, iar credincioșii răspundeau *Amin*<sup>65</sup>.

#### 4. Explicarea Botezului

a. **Riturile prebaptismale.** Atît în «*De mysteriis*» cit și în «*De sacramentis*» autorul începe cu *explicarea ritului deschiderii urechilor și a nărilor*. Acest rit este o imitație a ceea ce a făcut Mîntuitorul cînd a vindecat pe un surdo-mut, căruia i-a atins urechile și gura, rostind cuvîntul evreiesc «Effeta», adică «deschide-te!» (vezi Marcu VII, 32—35). «Ți-a atins preotul urechile», ca să se deschidă urechile tale la cuvîntarea și la învățătura preotului», scrie autorul lui *De sacramentis* (cart. I, cap. 1)<sup>66</sup>.

Spre deosebire de Mîntuitorul, care a atins *urechile și gura* bolnavului, la Botez episcopul (preotul) atinge *urechile și nările* candidatului. De ce? — În ambele lucrări, deosebirea se explică astfel: bolnavul pe care l-a vindecat Mîntuitorul era nu numai surd, ci și mut, și era bărbat. De aceea Domnul i-a atins gura, ca să-i redea graiul și pentru ca fostul mut să poată grăi măririle lui Dumnezeu și să-L laude. La Botez însă vin nu numai bărbați, ci și femei. Pentru motive de decență, deci, săvîrșitorul Botezului atinge nu gura lor, ci *nările*, «pentru ca să primești buna mireasmă a evlaviei veșnice și să spui: *Căci și noi sîntem pentru Dumnezeu buna mireasmă a lui Hristos*, precum a spus Sfîntul Apostol (Pavel, cp. II Cor. II, 15) și să fie în tine răspîndind din plin mireasma credinței și a devoțiunii tale» (*De sacram.* I, 1, 3). «Așa dar, deschideți-vă urechile și bucurați-vă de mireazma cea bună a vieții veșnice, revărsată asupra voastră prin darul tainelor», îndeamnă Sfîntul Ambrozio pe ascultătorii săi (*De myst.* I, 3).

64. *De myst.*, VII, 34 și VIII, 43. — Cp. și *De sacram.*, cart. IV, cap. 2.

65. *De sacram.*, cart. IV, cap. 5, 25.

66. Cp. și *De mysteriis*, I, 1.

1) *Ritul următor, al ungerii prebaptismale*, este menționat și explicat, pe scurt, numai în *De sacramentis* (I, 2). Autorul privește această ungere ca pe un semn, o pecete aplicată celor ce se înrolează ca luptători în oastea duhovnicească a lui Hristos: «Ai fost uns ca și un luptător al lui Hristos, ca unul care ai să dai lupta acestui veac, ai mărturisit ostenele luptei tale. Cel ce se luptă are ce nădăjdui, unde este luptă, acolo este și cunună (de biruință). Te lupți în lume, dar ești încununat de Hristos și ești încoronat pentru luptele cu lumea. Căci deși răsplata este în cer, totuși dreptul la răsplată se dobîndește aici» (*De sacram.*, I, 2, 4).

2. Cît privește *ritul lepădării de Satana*, în *De mysteriis*, el este amintit doar în treacăt. Referindu-se la dialogul dintre preot (diacon) și candidatul la Botez, sub forma căruia se desfășurau, ca și azi, lepădările, în însăși incinta baptisteriului, — Sf. Ambrozio spune, adresîndu-se ascultătorilor săi, deja botezați: «Repetă ce ai fost întrebat, adu-ți aminte ce ai răspuns. Te-ai lepădat de satana și de faptele lui, de lumea și de desfrîul și de desfătărilor lui. Răspunsul tău este păstrat nu în groapa morților, ci în cartea celor vii» (*De myst.*, I, 2, 5). Este interesant de remarcat că, după rînduiala apuseană descrisă de Sf. Ambrozio, candidații rosteau formulele sacramentale ale lepădărilor stînd cu fața spre răsărit, iar nu spre apus, ca în toate celelalte rituri liturgice: «Așadar, odată intrat (în baptisteriu), ca și cum ai înfrunța pe vrăjmașul tău, de care să arăți că trebuie să te lepezi pe față, te întorci spre răsărit; căci cine se leapădă de satana se întoarce către Hristos, îl privește cu o uitață dreaptă» (*De myst.*, I, 2, 7).

Ceva mai multă atenție se acordă ritului lepădărilor în *De sacramentis* (cartea I, cap. 12), unde găsim, redată textual, cele două dintre formulele liturgice care erau atunci în uz (vezi în urmă, la descrierea rînduiei botezului). Autorul acestei cărți stăruie, ca și în *De mysteriis*, mai mult asupra obligațiilor morale asumate de candidații la botez în aceste momente solemne și îndeosebi despre datoria lor de a respecta toată viața legămintele făcute la botez, de a rupe orice legă-

tură cu satana. «Cei ai răspuns când te-a întrezat: *Te lepezi de satana și de lucrurile lui?* — *Mă lepăd!* Ce ai răspuns când te-a întrebat: *Te lepezi de lume și de desfătărilor ei?* Ține minte ce ai spus și niciodată să nu fie uitat (călcat) legământul făgăduinței tale. Dacă ai dat unui om semnătura, ești socotit răspunzător (datornic), deoarece ai acceptat datoria lui, ești socotit dator și, dacă te împotrivești, creditorul te silește; dacă refuzi, ești dus la judecător și acolo o să fii constrins prin girul pe care l-ai dat» (*De sacram.* I, 2, 5).

De remarcat comparația pe care Sf. Ambrozie o face între datoria religioasă, contractată de candidatul la Botez, față de Hristos, și între datoriile bănești contractate, față de creditori, în viața socială și economică. Comparația aceasta, pe care am întâlnit-o și în catehezele baptismale ale Sfântului Ioan Gură de Aur<sup>67</sup>, trădează, ca și la Sf. Ioan, cultura și formația juridică a Sfântului Ambrozie care în tinerețe făcuse studii de drept, iar înainte de a deveni episcop al Milanului exercitase demnitatea de guvernator consular de provincie<sup>68</sup>, dar spre deosebire de Sf. Ioan Gură de Aur — care folosește comparația aceasta spre a ilustra obligațiile giranților sau nașilor de Botez, Sf. Ambrozie o aplică chiar candidaților la Botez (deveniți deja neofiți în clipa când le vorbea Sf. Ambrozie). «Așa dar, te-ai lepădat de lume, te-ai lepădat de veacul acesta; fii plin de grijă. Cine are de dat o datorie, se gîndește totdeauna la chezașia pe care a dat-o. Iar tu, care datorezi credința lui Hristos, păzește credința, care este mult mai de preț decît datoria (banii); căci credința este un lucru veșnic, bani un lucru vremelnic. Și tu așadar, amintește-ți mereu ce ai făgăduit, și vei fi mai ferit de grijă. Dacă îți vei ține făgăduința, îți vei păzi și siguranța ta» (*De sacram.*, I, 2, 8).

67. Vezi în urmă, la cap. despre Explicarea botezului în catehezele baptismale ale Sf. Ioan Gură de Aur.

68. Vezi J. Tixeront, *Précis de Patrologie*, XIII-e ed., Paris 1942, p. 310 și Pr. Prof. I. Coman, *Patrologie*. — Manual pentru uzul studenților Institutelor Teologice, Buc. 1956, p. 230.

b) **Simboalele biblice ale Botezului.** În calitatea sa de mare exeget — unul din cei mai mari exegeți ai apusului — Sfântul Ambrozie acordă o mare atenție preînchipuirilor Botezului în istoria Sfîntă a Vechiului și a Noului Testament.

Într-adevăr, el se situează printre interpreții la care găsim enumerate cele mai multe preînchipuiri vechi-testamentare ale Botezului, expuse mai sistematic (în ordine cronologică) în *De mysteriis* (cap. III și IV) și mai fără ordine în *De sacramentis* (cart. I, cap. IV—VI și cart. II, cap. I—IV).

a) O primă preînchipuire a Botezului în ordine cronologică, găsește de ex. Sf. Ambrozie chiar la creația lumii, când «Duhul Domnului se purta pe deasupra apelor», precum zice Scriptura (Facerea I, 2). Puterea creatoare și dătătoare de viață a Duhului, spune Sfântul Ambrozie, bazat pe Ps. XXXII, 6, — se exercita desigur și asupra apelor primordiale, acestea fiind o icoană a apei de mai târziu a Botezului creștin, sfințită tot prin puterea Duhului, care-i transmite germenii unei noi vieți, viața în Hristos (*De mysteriis*, III, 9).

b) A doua închipuire anticipată a Botezului este apa potopului, prin care Dumnezeu a curățit lumea de păcatele omenirii antedeluvienă<sup>69</sup>. În toate cele în legătură cu potopul, Sf. Ambrozie vede numai simboale. Apa potopului era icoana apei Botezului creștin, «în care se scufundă trupul, ca să se spele de tot păcatul trupesc». Lemnul corabiei în care Noe și ai lui s-au salvat în innec, este lemnul Crucii pe care Domnul Iisus S-a răstignit și a pățimit pentru noi, mîntuindu-ne din păcat. Corbul pe care Noe l-a trimis după încetarea potopului și care nu s-a mai întors este «chipul păcatului, care — după Botez — se duce și nu se mai întoarce, dacă se va păstra și în tine paza și icoana dreptății». Porumbelul trimis după aceea, care s-a întors cu o ramură de măsline, era icoana porumbelului sub al cărui chip se va pogori Duhul asupra lui Iisus la Botezul Său în Iordan (*De mysteriis*, III, 10—11 și IV, 24 și *De sacramentis*, cart. I, cap. VI,

69. Simbolismul baptismal al deluviului biblic îl formulase lapidar Sf. Apostol Petru în prima sa epistolă (cap. III, vers. 20—21).

23: «Ibidem, cart. II, cap. I, 1: «...În acel potop a pierit toată stricăciunea trupului și a rămas numai persoana și familia dreptului Noe. Oare potopul nu este ca și Botezul, prin care toate păcatele se îneacă și numai cugetul celui drept și harul reinviază?»).

c) A treia preînchipuire vechi-testamentară a Botezului creștin a fost *trecerea evreilor prin Marea Roșie*, în urma căreia ei au fost salvați de robia egipteană. «Bagi de seamă că și în acea trecere a evreilor, în care egiptenii au pierit iar evreii au scăpat, a fost anticipată încă de pe atunci închipuirea Sfântului Botez. Căci ce altceva învățăm zilnic în această taină, decît că vina este luată de ape și că greșeala se șterge cu ele, însă evlavlia și nevinovăția rămîn pururi ocrotite?» (*De myst.*, III, 12). Că în Marea Roșie s-a arătat preînchipuirea Botezului, ne-o spune și Sf. Apostol Pavel, cînd zice: «Fiindcă părinții noștri toți au fost sub nor și toți au trecut prin mare și toți s-au botezat prin Moise, în nor și în mare...» (I Cor. X, 1—2)<sup>70</sup>. Atunci lucrurile s-au făcut în închipuirea (tipic), dar pentru noi în adevăr — adaugă Sfîntul Ambrozie (*De sacram.*, cart. I, cap. VI, 20). Deosebirea între tip și antitip în acest caz este că evreii care s-au salvat atunci de robie «au murit cu toții în pustie. Pe cînd cine trece prin această apă (a Botezului), adică de la cele pămîntești la cele cerești (căci aceasta este trecerea, de aci *pascha* adică *trecerea aceleia*, trecerea de la păcat la viață, de la vină la har, de la necurăție la sfințire), cel care trece prin această apă nu moare, ci reinviază» (*De sacram.*, I, cap. IV, 12)<sup>71</sup>.

d) Prelungind paralelismul dintre *pesah* (trecerea mării Roșii și Botezul creștin, Sfîntul Ambrozie, spune că și stîlpul de lumină cu care Moise conducea pe evrei prin pustiul Sinai

70. Citat după Biblia actuală, La Sf. Ambrozie (*De mysteriis*, III, 12 și *De sacram.*, cart. I, cap. VI, 20) citatul e adaptat.

71. Vezi și J. Daniélou, *Traversée de la Mer Rouge et le baptême aux premiers siècles*, în «Recherches de science religieuse», 33 (1946), 402—430; Pr. Dölger, *Der Durchgang durch das rote Meer als Sinnbild der christlichen Taufe*, în «Antike und christentum», 2 (1930), 63—69.

și norul care-i umbrea noaptea erau tot preînchipuiri ale Botezului din Legea Nouă. «Ce este stîlpul de lumină decît Hristos-Domnul, Care a alungat întunericul necredinței, Care a insuflat lumina adevărului și a harului duhovnicesc peste sufletele omenesti, Cît privește stîlpul norului, acesta este cu adevărat Duhul Sfînt. Poporul era în mare și stîlpul de lumină mergea înainte și apoi urma stîlpul de nor, ca și o umbră a Duhului Sfînt. Vezi cum prin Duhul Sfînt și prin apă s-a arătat închipuirea Botezului» (*De sacram.*, cart. I, cap. VI, 22). De altfel, extinzînd, Sfîntul Ambrozie spune că norul cel bun, care îi călăuzea pe evrei în traversarea pustiului, umbrește pe toți cei cercetați sau ocrotiți de Sfîntul Duh, cum a făcut cu Sf. Fecioară Maria, peste care S-a pogorît în cele din urmă, cînd a zămislit pe Răscumpărătorul neamului omenesc (*De myst.*, III, 13).

e) Un al patrulea simbol preînchipuitor al Botezului în Istoria Veche îl vede Sfîntul Ambrozie într-o minune săvîrșită de Moise, după trecerea Mării Roșii, în timpul traversării pustiului care îi despărțea pe evrei de Țara Sfîntă; la Amaxa unde evreii întîlnesc un izvor de apă amară — care nu se putea bea — Moise aruncă în ea un lemn și apa devine dulce și bună de băut (Exod. XV, 23—25). Minunea aceasta constituia mai ales o icoană a sfințirii apei Botezului creștin prin puterea Duhului și a Crucii: «Firește, fără semnul crucii Domnului, sau nu era de niciun folos pentru mîntuirea ce avea să vie; dar după ce a fost sfințită prin taina Crucii mîntuitoare, atunci a devenit *bună pentru baia duhovnicească* și pentru paharul mîntuirii. Așadar, precum Moise, adică proorocul, a aruncat lemnul în acel izvor, tot așa preotul aruncă în această fîntînă baptismală semnul Crucii Domnului și apa se face dulce (potrivit) pentru har» (*De myst.*, II, 14 și IX, 11)<sup>72</sup>.

f) Al cincilea simbol vechi-testamentar al Botezului creștin este, după Sfîntul Ambrozie, curățirea de lepră a lui Na-

72. Cp. și *De sacram.*, cart. II, cap. IV, 12—13.

aman Sirianul prin afundarea lui în apa Iordanului, la îndemnul proorocului Elisei (IV Împ., V, 1 și urm.)<sup>73</sup>. La început, Naaman, era neîncrezător, zicându-și că avea el ape mai bune în Siria lui, decât cea a Iordanului, la care îl trimisese profetul; abia la stăruințele slugilor, a consimțit să se scufunde de șapte ori în apele Iordanului, tămăduindu-se. «Fiind curățit din aceasta — zice Sfântul Ambrozie, — Naaman a înțeles că a se curăți cineva nu stă în simpla putere a apelor, ci în aceea a Harului» (*De myst.*, III, 17). Plecând de aici, sfântul catehet aplică observația aceasta la sfințirea apei de Botez, făcând distincția — care va deveni normativă mai târziu în teologia scolastică — între *materia* și *lucrarea* (efectul) Tainei: «Ce înțeles are deci, aceasta? — Ai văzut apa. Dar nu orice apă tămăduiește, ci aceea apă tămăduiește, care are harul lui Hristos. Una este materia, alta este sfințirea; una este lucrul, alta este lucrarea. Lucrul este apa, lucrarea este a Sfântului Duh. Nu tămăduiește apa, dacă n-a coborât Duhul și nu a sfințit acea apă...» (*De sacram.*, cart. I, cap. V, pgf. 15). Același Duh va pogori mai târziu în aceeași apă a Iordanului, la Botezul Mântuitorului, sfințind-o; și de aceea și în Botezul creștin, preotul sfințește mai întâi apa Botezului! «...Forma și rânduiala Botezului este să fie sfințită mai întâi apa și apoi să coboare (în ea) cel ce se botează. Într-adevăr îndată ce intră (în baptisteriu) preotul face mai întâi exorcizarea (curățirea) apei după firea ei, apoi rostește invocarea și rugăciunea, ca să se sfințească apa și să fie prezentă puterea Treimii celei veșnice...» (*De sacram.*, cart. I, cap. V, pgf. 18).

Naaman aflase de Elisei și de Iordan printr-o tânără fată, luată prizonieră de la evrei într-o luptă și devenită slugă a soției lui Naaman (IV Împ. V, 2—4). În acea copilă, care

73. Judecând după felul cum vorbește Sf. Ambrozie, când explică această minune (*De myst.*, III, 16; «În sfârșit, să te învețe citirea luată din Cartea Împăraților...» pericopa respectivă (I Împ., V, 1 și urm.) constituie, probabil una din paremiile culte ori la liturgia vesperală a botezului (simbătă noaptea spre duminica Paștilor), ori la vecernia uneia din zilele săptămânii luminate, în care marile catehet explica neofitilor tainele de inițiere.

inspirase de fapt stăpînului său calea vindecării lui de groaznică boală, Sfântul Ambrozie vede un prototip al Bisericii creștine, recrutată dintre neamurile păgîne. «Cine este copila aceea dintre cei robiți, decât una care purta închipuirea Bisericii și înfățișa imaginea ei? (*De sacram.*, cart. II, cap. III, pgf. 8). «Este adunarea neamurilor, adică Biserica Domnului, ținută mai nainte în stăpînirea păcatului, cînd nu avea libertatea dată de Har; la sfatul acesteia, cea deșartă mulțime a neamurilor a auzit cuvîntul proorocesc, de care la început s-a îndoit mult timp; dar mai târziu, cînd s-a convins că trebuie să-l urmeze, a fost spălată de toată întinarea păcătoșeniei. Și Naaman cel puțin s-a îndoit înainte de a se tămădui; tu însă te-ai tămăduit deja și de aceea nu ai dreptul să te mai îndoiști» (*De myst.*, III, 18)<sup>74</sup>.

g) Fortînd puțin lucrurile, în preocuparea de a găsi cît mai multe simboale preînchipuitoare ale Botezului în istoria biblică a Vechiului Testament, Sfântul Ambrozie mai vede un astfel de simbol (al șaselea în ordine) și în o altă întîmplare minunată din viața proorocului Elisei, relatată în II (IV) Împ., VI, 1—6; mergînd pe malul Iordanului spre a tăia lemne din care să-și facă o locuință, unuia dintre fiii (ucenicii) proorocului i-a scăpat fierul securii în apă, de unde nu l-a mai găsit să-l scoată. Atunci Elisei a tăiat o bucată de lemn, pe care aruncînd-o în locul căderii, fierul a ieșit la suprafață, plutind pe apă și fiind astfel recuperat.

«Spune-mi, omule: Ilie a chemat foc din cer și a coborît foc din cer (III Împ., XVIII, 38). Elisei a chemat numele Domnului și fierul securii, care se scufundase, s-a ridicat din apă. Iată un altfel de botez. Cum așa? — Pentru că înainte de Botez orice om se îngreuiază și se scufundă, ca și fierul; dar după ce s-a Botezat, se ridică nu ca un fier, ci chiar mai ușor decât un fel de lemn roditor. Și aici, așadar, era o altă închipuire (a Botezului). Era o secură cu care se tăiau lemnele. A

74. Aceeași interpretare a vindecării minunate a lui Neeman Sirianul, ca simbol al botezului creștin, o aflăm și în altă serie a lui Ambrozie: *Expositio Evangelii Lucae*, IV, 50 (Ed. Schenkl, în «Corpus script. eccles. lat.», XXXII, 163, 20 și urm.).

căzut coada securii, și deci s-a scufundat fierul. Fiul proorocului nu știa ce să facă; atît doar a știut să roage pe proorocul Elisei și să-i ceară ajutor. Atunci acela a aruncat un lemn și fierul s-a ridicat. Vezi, așadar, că prin Crucea lui Hristos se ridică neputința tuturor oamenilor». (*De sacram.*, cart. II, cap. IV, pgf. 11).<sup>75</sup>

h) Ce concluzie reiese din toate preînchipuirile vechi-testamentare ale Botezului, enumerate pînă acum? — Făcînd o identificare între simbol și realitate, între tip și antitip, sau între preînchipuire și adevăr, Sfîntul Ambrozio deduce din toate acestea superioritatea infinită a tainelor creștine față de cele ale evreilor, demonstrată prin vechimea sau anterioritatea și sfințenia lor. «Ne minunăm că tainele iudeilor care au fost date părinților noștri, sînt superioare mai întîi prin vechime și apoi prin sfințenia celor săvîrșite. Dar vă îndreptez că tainele sfînte ale creștinilor sînt mai dumnezeiești și mai vechi decît ale iudeilor» (*De sacram.*, cart. I, cap. IV, pgf. 11). «Ia seama bine cît de veche este taina, preînchipuită chiar de la facerea lumii...» (*De myst.* III, 9). «Încă și în popot a fost pe atunci preînchipuirea Botezului și fără îndoială pe atunci nu ființau încă tainele iudeilor. Dacă deci preînchipuirea acestui Botez a fost mai înainte, vezi cît de vechi au fost tainele creștinilor față de cele ale iudeilor. (*D sacram.*, cart. I, cap. VI, 23).

Deși puțin artificială, interpretarea Sfîntului Ambrozio cu privire la prototipurile vechi-testamentare ale Botezului creștin are meritul de a sublinia pregnant strînsa legătură și unitatea dintre Vechiul și Noul Testament, în lumina căreia preînchipuirile simbolice din Vechiul Testament și instituțiile cultului creștin în care ele s-au împlinit (realizat), constituie momente temporale ale unei singure economii și pronii divine, care a acționat în cursul istoriei sfînte a mîntuirii.

i) Dar prefigurarea simbolică a tainei Botezului nu se limitează, după Sfîntul Ambrozio, la epoca îndepărtată a Ve-

75. Cp. și *De mysteriis*, IX, 51.

chiului Testament, ci ea se extinde și la începuturile epocii Noului Testament, în care Botezul este preînchipuit, înainte de instituirea lui, cel puțin în două momente în viața și activitatea Mîntuitorului: o dată la Botezul Domnului în apele Iordanului și a doua prin minunea vindecării slăbănogului în apele lacului Vitezda.

Rațiunea Botezului Mîntuitorului în Iordan stă — după Sf. Ambrozio — în intenția Domnului de a ne da un exemplu și un îndemn spre Botez. «Așadar, de ce a coborît Hristos (în apă) dacă nu ca să se curățească trupul acela, trupul pe care L-a luat după firea noastră? Căci Hristos, Care nu a făcut păcat, nu avea trebuință să-și spele păcatele; dar aveam trebuință noi, care sîntem supuși păcatului. Așadar, dacă Botezul s-a dat pentru noi, pentru noi s-a făcut chipul (închipuirea) lui, ni s-a pus înainte o formă a credinței noastre...» (*De sacram.*, cart. I, cap. V, pgf. 16). Iar coborîrea Sfîntului Duh peste Iisus sub forma unui porumbel s-a făcut ca să ne dea a înțelege că trebuie să avem nevinovăția porumbelului (*De myst.*, IV, 25).

Referindu-se la pericopa evanghelică în care ni se relatează minunea vindecării slăbănogului în lacul Vitezda (Ioan, V, 2 și urm.) și care se citea pe atunci la slujbă<sup>76</sup>, Sfîntul Ambrozio explică: «La Ierusalim era această scăldătoare, în care se însănătoșea în fiecare an cîte un bolnav; dar nime-

76. În ritul bizantin de azi această pericopă se citește la Slujba Aghiazmei mici. După *De mysteriis* (IV, 22), se pare că în Apus ea se citea în vechime chiar la slujba botezului, ori în prima zi de Paști, iar în codicii din sec. al IX-lea ai liturghierului ambrozian ea este rînduită să se citească la liturghia pentru neofiti din a treia zi după Paști, rînduiala fiind aceeași pînă azi în ritul ambrozian. Interpretarea ei constituie probabil obiectul omiliei (catehezei) care stă la baza cărții a doua a lucrării *De sacramentis* și care a fost rostită în miercurea săptămîinii luminate. Vezi și lucrările: P. Lagrange, M. E. Boismard, *Le lavement des pieds*, în «Revue biblique», t. LXXI (1964), p. 5—24; A. Melvy, *Le lavement des pieds*, în DIC, vol. IX, col. 16—36).

Cp. și *De sacram.*, cart. II, cap. II, pgf. 5: «...În vremea aceea se vindeca unul singur; atunci, vă spun, se tămăduia numai cel care se cobora mai întîi în timp. Cu cît mai mare este harul Bisericii, în care toți sînt mîntuiți, oricîți coboară (în apa botezului)».

nea nu se tămăduia înainte de a fi coborît îngerul. Se tulbura apa, din pricina necredincioşilor, ca să le fie semn că îngerul coborîse. Pentru aceea (era) semn, pentru tine, credinţă. Pentru aceea se cobora un înger, pentru tine Duhul Sfînt; pentru aceea se tulbura un lucru creat, pentru tine lucrează Hristos însuşi, Stăpînul credinţei. Atunci se tămăduia doar unul; acum se tămăduiesc toţi, sau desigur, un singur popor, cel creştin<sup>77</sup>;... aşadar, şi acea scaldătoare a fost o preînchipuire, ca să crezi că în această apă (a Botezului) coboară puterea dumnezeiască». Iar omul pe care îl aştepta paralicul (Ioan V, 5) nu era altul decît Iisus Mîntuitorul, «Cel născut din Fecioară, prin a Căruia venire să nu mai însănătoşească umbra, doar pe unul, ci adevărul pe toţi...» (De myst., IV, 22—24).

c. Botezul lucrare divină. Rolul sfinţilor slujitori în săvîrşirea tainei. Ca şi alţi Sfinţi Părinţi, care îndeplineau în această epocă aceeaşi nobilă misiune de cateheţi, Sfîntul Ambrozio stăruie mult să convingă pe ascultătorii săi despre eficienţa şi valoarea supranaturală a lucrărilor sfinte îndeplinite asupra lor prin riturile Botezului. Căci săvîrşitorii acestor rituri — sfinţiţii slujitori, reprezentanţi ai tuturor celor trei trepte ale clerului, care iau parte la oficierea Botezului — nu trebuie judecaţi după modesta lor înfăţişare văzută, ca oameni, ci după vrednicia şi puterea Harului divin care li s-a încredinţat şi care lucrează printr-însii; în exercitarea oficiului lor liturgic ei sînt de fapt «îngerii lui Dumnezeu», adică vestitorii voii Lui şi slujitorii misterelor sacre prin care El sfinţeşte lumea. «Ai văzut acolo (adică în baptisteriu) pe *diaconi*, ai văzut pe *preot*, ai văzut pe *marele*

Aceeaşi ideie o exprimă şi Iosif scriitorul de cîntări sau Imnograful (Tesaloniceanul sau Peregrinul, = 883), în Canonul Slăbănogului din slujba Duminicii Slăbănogului, cîntarea I, stihira 5 şi cîntarea 4 stihira 5: «Îngerul Domnului, pogorîndu-se la vreme, tulbura apa în scaldătoare, făcînd sănătos numai pe unul; dar Hristos mîntuieşte mulţi nenumărate, prin dumnezeiescul botez» (Penticostar, Buc. 1953, p. 147 şi 149).

*preot*<sup>78</sup>. Nu te uita la chipurile lor trupeşti, ci la harul tainelor. Ai vorbit în prezenţa îngerilor, precum este scris: *Căci buzele preotului păzesc ştiinţa şi (credincioşii) cer Legea din gura lui; căci el este înger al Domnului Celui Atotputernic* (Maleahi II, 7). Nu este cazul să ne amăgim, să tăgăduim: (preotul) este înger care vesteşte împărăţia lui Hristos şi viaţa veşnică. Nu trebuie să-l preţuieşti după înfăţişare, ci după har. Ia seama la ce ţi-a transmis, socoteşte bine sarcina lui şi recunoaşte vrednicia (funcţia) lui» (De myst., II, 6)<sup>79</sup>.

Revenind ceva mai tirziu asupra aceleiaşi idei, Sfîntul Ambrozio accentuează că săvîrşitorul acţiunilor supranaturale îndeplinite în sfintele taine este, de fapt, Mîntuitorul. «Să nu iei seama la meritele persoanelor, ci la vrednicia (funcţiunile) preoţilor. Iar dacă te uiţi la merite, să te uiţi ca la Ilie<sup>80</sup>, uită-te şi la meritele lui Petru sau ale lui Pavel, care ne-au transmis această taină, primită de ei de la Domnul Iisus. Evreilor li se trimitea foc văzut, pentru ca să creadă; pentru noi, care credem, lucrează foc nevăzut; aceluia spre

78. De avut în vedere că botezul se făcea în această epocă mai ales pe lângă catedralele episcopale, unde existau baptisterii mai mari şi unde sluja de regulă episcopul însuşi. Obişnuit cu vocabularul Vechiului Testament — pe care l-a interpretat aproape cu exclusivitate în opera sa omiletico-exegetică — Sfîntul Ambrozio întrebuintează aici (De myst. II, 6) denumirile evreieşti ale celor trei trepte ale preoţiei Legii Vechi: *leviţi* (pentru diaconi), *preoti* şi *marele preot* (pentru arhiepiscop sau episcop).

79. Cp. şi De. sacram., I, 2, 6—7: «Ia seama unde ai făcut făgăduiala şi cui ai făcut-o. Ai văzut un diacon, dar el este slujitor al lui Hristos. L-ai văzut că slujeşte în faţa altarelor. Aşadar, iscălitura dată de tine este ținută pe pe pămînt ci în cer. Ia seama unde vei primi cereştile Taine. Dacă aici este trupul lui Hristos, aici stau şi îngerii. Ai citit şi *Evangelia*, că unde este trupul acolo şi vulturii (Matei XXIV, 28). Unde este trupul lui Hristos, acolo zboară de obicei şi vulturii ca să fugă de cele pămînteşti ca să caute pe cele cereşti. De ce spun aceasta? Pentru că şi oamenii sînt îngeri ori de cîte ori vestesc pe Hristos şi sînt puşi în rînd cu îngerii». Sfîntul Ambrozio continuă demonstraţia, amintind proorocia care numise pe Sfîntul Ioan Botezătorul «îngerul trimis înaintea feiei Mîntuitorului, care va găti calea Lui» (Matei XI, 10). «Se spun acestea — zice el — ca să arătăm vrednicia (lui) de preot, nu ca să i se atribuie cine ştie ce merite personale» (ibidem).

80. Sfîntul Ambrozio s-a referit puţin mai înainte la rugăciunile prin care proorocul Ilie a făcut să se coboare foc din cer asupra jertfei lui (cf. III, Imp. XVIII, 20 şi urm. şi De mysteriis, V, 26).

închipuire, nouă spre luare-aminte. Crede, aşadar, că este de faţă, chemat prin rugăciunile preoţilor, Domnul Iisus, Care spune: *Unde vor fi doi sau trei..., acolo voi fi şi Eu* (Matei XVIII, 20); cu cât mai mult binevoieşte să ne facă parte de prezenţa Sa acolo unde este Biserica, unde sînt Tainele Sale. (De mysteriis, V, 27).

«Cine este, aşadar, făcătorul tainelor, decît Domnul Iisus?» (De sacram., cart. IV, cap. IV, pgf. 13). Ideea aceasta o exprimă Sf. Ambrozie şi în alte lucrări ale sale<sup>81</sup>.

Ceva mai tîrziu, după ce autorul lucrării *De sacramentis* va termina explicarea tuturor celor trei taine ale iniţierii creştine, el va relua ideea că la săvîrşirea acestora — ca în toate lucrările sfinte ale cultului creştin — cooperează întreaga Sfîntă Treime: «Aşadar, ai primit tainele, le-ai cunoscut prea deplin pe toate, fiindcă ai fost botezat în numele Treimii. În toate cele ce am făcut s-a păstrat taina Treimii. Pretutindeni este Tatăl şi Fiul şi Sfîntul Duh; o singură lucrare, o singură sfinţire, măcar că se par a fi oarecum deosebiţi.

Cum? — Dumnezeu este Stăpînul Care te-a uns şi te-a pecetluit şi a pus Duhul Sfînt în inima ta. Ai primit, aşadar, pe Duhul Sfînt în inima ta. Află şi altceva, că şi Hristos este în inima ta, precum este şi Duhul Sfînt. Cum? — E scris aceasta în Cîntarea Cîntărilor, cînd Hristos spune către Biserică: *Pune-mă ca pe un sigiliu pe inima ta, ca pe o pecete pe braţele tale* (Cînt. Cînt., VIII, 6).

Aşadar, Dumnezeu te-a uns, Hristos te-a pecetluit. Cum? — Fiindcă ai fost însemnat cu chipul Crucii însăşi al patîmilor Lui, ai primit pecete după asemănarea Lui, ca să reînviezi după chipul Lui însuşi, să trăieşti după pilda Lui însuşi. Care a fost răstignit pentru păcat şi trăieşte pentru Dumnezeu; şi omul vechi din tine, scufundat în apa Botezului, a fost răstignit pentru păcat, dar a înviat pentru Dumnezeu.

81. Ca de ex.: *In Psalmum XLVII*, 4 (P.L., t. XIV, col. 1202 C-D); *De Spiritu Sancto*, I, 18 (P.L. t. XVI, col. 708); *Apologia prophetae David*, I, 12 (P.L., t. XIV, col. 915—917), şa.

Apoi ai în altă parte în chip deosebit, că Dumnezeu te-a chemat, dar în Botez te răstigneşti, oarecum în chip deosebit, împreună cu Hristos. Apoi, cînd primeşti pecetea duhovnicească, oarecum în chip deosebit, vezi că există osebirea persoanelor (treimice), dar că taina Treimii este strîns unită întru totul.

Apoi, ce ţi-a spus Apostolul, cînd s-a citit alaltăieri? — *Iară harurile sînt felurite, duhul este însă acelaşi. Slujbele sînt felurite, stăpînul este însă acelaşi. Lucrările sînt felurite, dar este acelaşi Dumnezeu, Care lucrează toate în toţi* (I Cor. XII, 4—6). Pe toate — zice — le lucrează Dumnezeu. Dar s-a citit şi despre Duhul lui Dumnezeu: *Unul şi acelaşi Duh, Care dă fiecăruia în parte, după cum voieşte* (I Cor. XII, 21)<sup>82</sup>. Este însuşi Duhul lui Dumnezeu, însuşi Duhul lui Hristos, însuşi Duhul Paraclet (Mîngietorul) (De sacram., cart. VI, cap. II, 5—9).

Cu acest prilej, autorul cărţii *De sacramentis*, aminteşte şi combate pe unii eretici «ucenici ai lui Arie», care socoteau că s-ar aduce o ofensă Sfîntului Duh, dacă îi spunem Paraclet. Căci — demonstrează autorul (ibidem, pgf. 10), *Paraclet* (Παράκλητος) nu înseamnă altceva (în greceşte) decît *Mîngietorul*, atribut care s-a dat şi lui Dumnezeu însuşi, cînd i se spune Dumnezeul mîngîierii, (II Cor. I, 3 şi urm.).

d. Rostul şi necesitatea Botezului în planul mîntuirii şi în viaţa religioasă, constituie subiectul unui interesant capitol din *De sacramentis* (cart. II, cap. VI), cu titlul «Botezul a fost rînduit pentru ca oamenii să învieze. Ajuns la momentul central al tainei, adică la actul scufundării catehumenului în apa Botezului, autorul cărţii *De sacramentis* îşi propune să arate mai întîi: *Ce este Botezul?* Luînd ca punct de plecare ideea paulină a Botezului interpretat ca moarte pentru păcat şi înviere pentru viaţa în Hristos, autorul prezintă Botezul

82. Textele citate aci din I Cor. XII, 4—21 se citeau, deci, ca Apostol la liturghie din joia săptămîinii luminate, dacă cateheza a şasea — care formează conţinutul «cărţii» a şasea — a fost ținută simbătă în aceeaşi săptămîină.

ca o instituție divină, prin mijlocirea căreia oamenii să poată muri pentru păcat, rămânând vii pentru Hristos. Pentru subtilitatea dialecticii folosite aci, care ne face să ne gândim la un teolog din epoca scolastică, reproducem cea mai mare parte din acest capitol.

«La început, Dumnezeu nostru a făcut pe om în așa fel încât să nu îndure moarte, dacă nu ar fi făcut păcat. Dar (acesta) a făcut păcatul, a devenit supus morții și a fost alungat din rai. Iar Domnul, Care voia ca faptele Sale să rămână bune și să nimicească toate cursele șarpelui și să curme tot ce a adus vătămare, a rostit mai întâi osînda asupra omului: *Pămînt ești și în pămînt te vei întoarce* (Fac. III, 19) și l-a supus pe om morții. Era hotărîre dumnezeiască, nu putea fi anulată prin firea omenească. S-a dat leacul ca omul să moară și să învieze. De ce? — Pentru ca ceea ce mai înainte apăruse ca o osîndă, să vină ca un câștig. Ce este aceea, decît moartea? Întrebi: cum așa? — Fiindcă moartea, venind, pune sfîrșit păcatului. Căci atunci cînd murim, firește că încetăm de a mai păcătui. Se părea, așadar, că s-a împlinit hotărîrea, fiindcă omul, care fusese făcut să trăiască, dacă nu ar fi păcătuit, începea să moară. Dar omul a murit, ca harul lui Dumnezeu să stăruie neînterupt; dar Hristos a aflat învierea, adică (a găsit) cum să restaureze cereasca binefacere, care fusese pierdută prin înșelăciunea șarpelui. Așadar, pentru noi (au fost făcute) și una și alta; fiindcă și moartea este sfîrșitul păcatului și învierea este refacerea firii.

Dar, totuși, pentru ca înșelăciunea și cursele diavolului să nu mai aibă putere în această viață, a fost rînduit Botezul. Ascultă ce spune Scriptura, ba chiar Fiul lui Dumnezeu despre Botez, fiindcă fariseii, care nu voiau să fie botezați cu botezul lui Ioan, au disprețuit hotărîrea lui Dumnezeu (cp. Luca VII, 29—30). Așadar, Botezul este hotărîrea lui Dumnezeu. Cît de mare este harul acolo unde este hotărîrea lui Dumnezeu!

Ascultă, deci; căci s-a descoperit cum să moară omul rămînînd viu, și viu fiind, să învieze. Ce înseamnă a fi viu? — Este viața care trăiește în trup cînd (omul) vine la apa botezului și se scufundă în ea. Ce este apa, dacă nu din pămînt? Se împlinește deci hotărîrea cerească, fără încremîntul morții. Cînd te scufunzi (în apă) se împlinește aceea hotărîre (sentință): *Pămînt ești și în pămînt vei merge!*; împlinindu-se hotărîrea, rămîne loc pentru binefacerea și leacul ceresc. Așadar, apa este din pămînt, dar condiția vieții noastre nu îngăduia să fim acoperiți cu pămînt și să înviem din pămînt. Apoi nu pămîntul spală, ci apa spală; de aceea, *fîntîna* baptismală (colimvitra) este ca și un mormînt» (*De sacramentis*, cart. II, cap. VI)<sup>83</sup>.

În continuare, autorul cărții *De sacramentis* dezvoltă, într-o manieră proprie, interpretarea clasică (paulină) a scufundării în apa botezului, împlinind astfel lipsa din *De mysteriis*, care trece foarte repede peste acest act ritual. Atît în *De mysteriis* cît și în *De sacramentis* se stăruie însă, în acest moment, asupra mărturisirii personale a credinței în Sf. Treime, pe care fiecare candidat o făcea, la cererea preotului slujitor, imediat înainte de afundare și care înlocuia, probabil, formula sacramentală a afundării, rostită în Răsărit de preot însuși («Botează-se robul lui Dumnezeu X, în numele Tatălui...» etc.) «Ai fost întrebat: Crezi în Dumnezeu — Tatăl, Atotîitorul? Ai răspuns: Cred. Și te-ai scufundat, adică ai fost îngropat. — Și iarăși ai fost întrebat: Crezi în Domnul nostru Iisus Hristos și în Crucea Lui? Ai răspuns: Cred! și te-ai scufundat (din nou), de aceea ai și fost îngropat în Hristos; *căci cine se îngroapă cu Hristos, cu Hristos înviază*. Și pentru a treia oară ai fost întrebat: Crezi în Duhul Sfînt? Ai răspuns: Cred! Și te-ai scufundat a treia oară, pentru ca întreita mărturisire să te dezlege de multe căderi

83. Cp. Ibidem, cart. III, cap. I, pgf. 1: «Ieri am vorbit despre colimvitră (piscina baptisteriului), a căreia înfățișare este ca o închipuire a mormîntului, în care cei ce credem în Tatăl, în Fiul și în Sfîntul Duh sîntem primiți și ne scufundăm și ne ridicăm, adică înviem...».

ale vieții de mai-nainte» (*De sacram.*, cart. II, cap. VII, 20. — Cp. și *De mysteriis*, V, 28).

Mai departe, autorul lui *De sacramentis*, face paralelism între tripla cădere și reabilitare a lui Petru în apostolat și între întreita cufundare în apa Botezului: după cum Petru a recăpătat încrederea învățătorului și calitatea de Apostol prin răspunsul afirmativ la întreita întrebare a Acestuia dacă îl iubește, tot așa căpătăm și noi iertare deplină prin întreita afundare în apa Botezului. Se insistă apoi asupra semnificației trinitare a mărturisirii de credință din clipa afundării și se explică mai îndeaproape cum trebuie înțeleasă noțiunea de moarte și de înviere prin Botez. «Așadar, astfel iartă Tatăl păcatul, precum îl iartă Fiul și tot așa și Sfântul Duh. Aporuncit însă ca să fim botezați într-un singur nume, adică în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh. Nu te mira că a spus un singur nume, unde este o singură ființă, o singură Dumnezeu, o singură mărire. Acesta este numele despre care s-a spus: «*În acesta trebuie să fim cu toții botezați*» (Fapte IV, 12). Întru acest nume toți ați fost botezați spre harul vieții.

Apostolul striga, deci, precum auziți în citirea de acum: Fiindcă oricine se botează, în moartea lui Hristos se botează (Rom. VI, 3)<sup>84</sup>. Ce înseamnă în moarte? — Că, precum Hristos a murit, așa și tu să guști moartea, așa precum Hristos a murit pentru păcat și viază în Dumnezeu, așa și tu, prin taina Botezului, să fii mort pentru ademenirile de mai-nainte ale păcatelor<sup>85</sup> și să înviezi prin harul lui Hristos. Este deci moarte, dar nu într-o adevărată moarte a trupului, ci în ase-

84. Se citea probabil pericopa din Romani VI, 3—11, în care a expus doctrina paulină a botezului și care se citește și azi ca apostol la slujba botezului din ritul bizantin.

85. Cp. Sfântului Ambrozie, *De paradiso*, 45 (Ed. Schenkl, în «Corpus Script. Eccl. Lat.», XXXII, 303, 15): «Dicitur etiam mors per baptismatis sacramentum, sicut habes: consepulti sumus cum illo per baptismum in morte» (Rom. VI, 4) Cp. de același, în *Psalmum LXI*, 31 (Ed. Petschenig, în «Corpus...», LXIV, 396, 16): «Homo renuntians mundo et consepultus Christo per baptismatis sacramentum, qui sit mortuus saeculo, declinare debet atque defugere (avaritiam)».

mănare; căci atunci când te scufunzi (în apa Botezului), iei asupra ta asemănarea morții și a îngropării<sup>86</sup>, primești taina crucii Lui, fiindcă Hristos a fost spânzurat pe Cruce și trupul Lui a fost străpuns cu cuie. Tu, deci când te răstignești, te faci una cu Hristos, te faci una (cu El) prin cuiele Domnului nostru Iisus Hristos, ca să nu te poată trage diavolul. Cuiul lui Hristos să te țină pe tine, când slăbiciunea firii omenești te cheamă înapoi.

Așadar, te-ai scufundat, ai venit la preot. Ce ți-a spus? — Ți-a spus: Dumnezeu-Tatăl, Atotțiitorul, Care a făcut să te naști din nou din apă și din Duh Sfânt și ți-a iertat păcatele, El însuși să te ungă pentru viața veșnică<sup>87</sup>. Vezi pentru ce ai fost botezat? — Pentru viața veșnică — ți-a spus. Nu pune viața de aici mai presus de aceea. De pildă, dacă se ri-

86. Cp. Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh*, XV, 35 (P.G. XXXII, 129—132): «Căci nașterea din nou, precum o arată și numele, este începutul unei a doua vieți... În cele trei afundări și tot atâtea invocări se săvârșește marea taină a botezului, pentru ca să se înfățișeze și închipuirea morții». — Cp. și Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheza a doua mistagogică* (trad. de Pr. D. Fecioru: Sf. Chiril al Ierus., *Catehezele*, partea a doua, București 1945, p. 551—552): «...V-ați cufundat de trei ori în apă și v-ați scos afară din apă tot de trei ori. În chip simbolic ați arătat prin asta îngroparea cea de trei zile a lui Hristos. Căci după cum Mântuitorul nostru a stat trei zile și trei nopți în pîntecele pămîntului (Matei XII, 40), tot așa și voi, prin înțila scoatere din apă, ați indicat prima zi a lui Hristos în pămînt, iar prin cufundarea în apă ați indicat noaptea...; în timpul scoaterii din apă, însă ați ajuns din nou ca în zi. În aceeași clipă ați și murit, dar v-ați și născut; iar aceea mîntuitoare apă v-a fost și mormînt și mamă...».

87. Ungerea de care este vorba aici a fost interpretată diferit. Astfel după Th. Schermann (*Die pseudoambrosianische Schrift «De sacramentis»*, în «Römische Quartalschrift», 1903, p. 244), această ungere postbaptismală ar fi de fapt mirungerea; dar după J. Quasten (*Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*, Bonn 1935—1937, p. 150, nr. 6), despre mirungere ar fi vorba în altă parte a acestei scrieri și anume în cartea III cap. 2, pgf. 8, unde se descrie spălarea picioarelor care precede mirungerea. Cp. și F. J. Dölger, *Das Sacrament der Firmung historisch — dogmatisch dargestellt*, în vol. «Theologische Studien der Leo-Gesellschaft», 15, Viena, 1906, p. 67 și urm.). În ceea ce ne privește, credem că aici — la sfîrșitul cuvîntării a doua — este vorba numai de o formulă sacramentală rostită de preot îndată după botez, prin care el anticipa sau prevestea ungerea postbaptismală (mirungerea sau confirmarea) care urma îndată și despre care autorul lui *De sacramentis* va vorbi în două rînduri: odată la începutul cuvîntării următoare (cart. III, cap. V, pgf. 1) și a doua oară la începutul capitolului II din aceeași carte.

dică vreun vrăjmaș, dacă voiește să-ți ia credința ta, dacă te amenință cu moartea, pentru ca cineva să fie păgubit, vezi ce alegi; nu alege pe acela pentru care n-ai fost uns, ci alege pe Acela în care ai fost uns, așa ca să pui viața veșnică mai presus de cea trecătoare...» (*De sacramentis*, cart. II, cap. VII, 22—24).

Asupra regenerării spirituale prin Botez, autorul cărții *De sacramentis* revine ceva mai departe cu explicații noi, reluând, între altele, cunoscuta comparație a creștinului renăscut în apa Botezului, cu peștele care înnoată în apele mărilor, comparație care ne aduce aminte de epoca persecuțiilor, când creștinii se recunoșteau între ei prin acest simbol al lui Hristos. «Ce este nașterea din nou? — Ți se spune în Faptele Apostolilor, fiindcă versetul acela din Ps. 2: «Fiul Meu ești Tu, Eu astăzi Te-am născut»<sup>88</sup>, se pare că se referă la înviere. Căci așa a tilcuit Sfântul Apostol Petru<sup>89</sup>, în Faptele Apostolilor, că atunci când Fiul a înviat din morți, glasul Tatălui a răsunat, zicând: *Fiul Meu ești Tu, Eu astăzi Te-am născut*. De aceea se și numește *primul născut* din morți (Cp. I Cor. XV, 20, 23). Așadar, ce este învierea, decât să ne ridicăm din nou de la moarte la viață? Prin urmare, tot astfel e și la Botez, fiindcă, fără îndoială, este o *închipuire a morții când te scufunzi, iar când te ridici se face o asemănare a învierii*. Pe drept, deci, potrivit tilcuirii Sfântului Petru<sup>90</sup>, după acea Înviere (a Domnului) a fost o naștere din nou, tot așa și această înviere (a noastră, prin botez) este o naștere din nou.

Dar ce spui de faptul că te scufunzi în apă? Devii nesigur pentru aceasta, te cuprinde îndoiala? Citim într-adevăr: *Să producă din el pământul roadă ce încolțește* (citată liber după Geneza I, 11—12), Asemenea ai citit și despre ape: *Să producă apele viețuitoare* (Gen I., 20—21), și s-au născut vie-

88. Ps. II, 6, (7), citat în Fapte XIII, 33.

89. Greșeală a textului original. De fapt, locul citat aici face parte din cuvântarea ținută de Sf. Apostol Pavel în sinagoga din Antiohia Pisidiei, în prima sa călătorie misionară (Fapte XIII, 14 și urm.).

90. Vezi nota precedentă.

tățile. Într-adevăr, acelea de la început au fost făpturi; dar pentru tine s-a păstrat ca apa să te nască din nou pentru har, precum pe acelea le-a născut la viață. Trebuie să faci ca acel pește, care, măcar că a dobândit mai mic dar, se cuvine să fie pentru tine ca o minune. El trăiește în mare și este peste unde; trăiește în mare și înnoată peste valuri. Se dezlănțuie furtuna pe mare, vijlie suvoaiele furtunii, dar peștele înnoată și nu se scufundă, fiindcă este deprins să înnoate. Tot așa și pentru tine, veacul acesta este ca o mare; are felurite valuri, talazuri grele, furtuni cumplite. Să fii și tu ca peștele, ca să nu te scufunde valul veacului. Frumos spune din nou, Tatăl către Fiul: *Eu astăzi Te-am născut* (Ps. II, 6); adică ai dovedit că Tu ești Fiul Meu, atunci când ai răscumpărat norodul, când L-ai chemat către împărăția cerurilor, când ai împlinit voia Mea» (*De sacramentis*, cart. III, cap. I, pgf. 2—3).

Sfântul Ambrozie accentuează însă și rolul Sfântului Duh în săvârșirea acțiunii supranaturale a Botezului. El spune că Duhul lui Dumnezeu lucrează în taina Botezului, efectuând misterul regenerării neofitilor, tot așa precum a acționat în pîntecele Fecioarei la zămislirea dumnezeiescului Prunc: «Dacă, deci, Duhul Sfânt a săvârșit zămislirea în Fecioară venind asupra ei, și a îndeplinit funcțiunea nașterii, întru nimic nu trebuie să ne îndoim că săvârșește o adevărată naștere venind asupra apei sau peste cei ce primesc botezul» (*De mysteriis*, cap. IX, 59).

#### e. Explicarea riturilor postbaptismale.

##### a) Explicarea Mirungerii.

Conform descrierii din *De mysteriis* (cap. VI, pgf. 29—30), îndată după întreta scufundare în apa din colimivitra piscinei, urma cea de a doua taină, *adică ungerea cu Sf. Mir* (confirmarea), așa cum se făcea pretutindeni pe atunci în lumea creștină. Ungerea se făcea cu Sf. Mir, care era turnat de către preot pe capul (creștetul) neofitului. Sf. Ambrozie pune aceasta în legătură atît cu ungerea care se făcea la hirotonia

preoților în Legea Veche și prin care toți cei botezați capătă harul general al preoției universale, despre care vorbește Sf. Apostol Petru (I Petru, II, 9), cât și cu mirul de care vorbește Solomon în Cântarea Cântărilor (I, 2). «După acestea (adică după scufundare), desigur, te-ai ridicat la preot; ia seama ce a urmat. Oare, nu ceea ce spune David: *Ca mirul pe cap, care coboară pe barbă, pe barba lui Aaron?* (Ps. CXXXII, 2). Acesta este și mirul de care Solomon spune: *Mir vărsat este numele tău, pentru aceea te-au îndrăgit picioarele și te-au tras la ele* (Cînt. Cînt. I, 2). Cîte suflete reînnoite astăzi Te-au îndrăgit pe Tine, Doamne Iisuse, spunîndu-Ți: *Trage-ne după Tine, la mireazma veșmintelor Tale alergăm* (Cînt. Cînt. I, 3); ca să soarbă mireazma învierii? Înțelege de ce se face aceasta: fiindcă *ochii înțeleptului sînt în capul lui* (Ecles. II, 14). De aceea mirul a curs în barbă, adică în harul tinereții; de aceea a curs pe barba lui Aaron, ca să devii neam ales, preoțesc, de preț (cp. I Petru II, 9); căci prin harul duhovnicesc sîntem unși cu toții pentru împărăția lui Dumnezeu și pentru preoție» (*De mysteriis*, VI, 29—30).

Ceva mai tîrziu, Sf. Ambrozio revine asupra Mirungerii, numind-o «pecete duhovnicească» (*signaculum spiritale*)<sup>91</sup> și punînd-o de astădată în legătură cu textul profeției din Isaia, cap. XI, 2—3 (referitor la darurile Duhului care ni se comunică prin această taină). «...Să repeți fiindcă ai primit pecetea duhovnicească: *Duhul înțelepciunii și al înțelegerii, duhul sfatului și al puterii, duhul cunoștinței și al bunei credințe, duhul temerii de Dumnezeu și păstrează ce ai primit*.

91. Termenul de *signaculum* se găsește întrebuințat și la Sfîntul Ciprian pentru denumirea aceleiași taine (*Epist. LXXIII*, 9, col. 1160 C): «Quod. numc quoque apud nos geritur, ut qui in Ecclesia baptizantur praepositis Ecclesiae offerantur et per nostram orationem ac manus impositionem spiritum sanctum consequantur et signaculo dominico consummentur». Dar la Tertulian (*De pudicitia*, 9 și *De spectaculis*, 4 și 24) termenul de *signaculum* (*lavaori*) e întrebuințat pentru denumirea botezului (Cp. F. J. Dölger, *Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums*, Paderborn 1911, p. 179—183).

Dumnezeu-Tatăl te-a însemnat, Domnul Hristos te-a întărit, iar Duhul Ți-a dat cheazășie în inima ta, precum ai învățat din citirea Apostolilor»<sup>92</sup> (*De mysteriis*, cap. VII, pgf. 42).

Despre aceeași ungere postbaptismală se vorbește și în *De sacramentis*, unde ea este descrisă și interpretată aproape la fel ca și în *De mysteriis*.

«Primești însă *mirul*<sup>93</sup>, adică ungere pe cap. De ce pe cap? — Fiindcă mintea înțeleptului este în capul lui, spune Solomon (Ecles. II, 14); că și înțelepciunea fără har este fără viață; dar cînd înțelepciunea primește harul, atunci puterea (valoarea) ei începe să fie desăvîrșită. Această se numește naștere din nou (*De sacram.* III, cap. I, 1). Asupra acestei ungeri, autorul cărții *De sacramentis* revine, după ce descrie și explică ritul spălării picioarelor neofiților (vezi mai departe), ceea ce dă impresia (greșită) că în vechiul rit milanez al Botezului aveau loc două ungeri postbaptismale diferite, dintre care una îndată după ieșirea neofitului din apa piscinei, precedînd ritul spălării picioarelor, iar alta după spălarea picioarelor. În fond, credem că e vorba de o singură ungere, numai că autorul scrierii *De sacramentis*, preocupat mai mult de explicare și mai puțin de exactitatea descrierii slujbei, nu respectă totdeauna ordinea exactă a riturilor din serviciul Botezului, ceea ce explică și celelalte numeroase reveniri și repetiții pe care am avut deja prilejul să le constatăm în această lucrare și care nu lipsesc, de altfel, nici din scrierea autentică a lui Ambrozio (*De mysteriis*).

În acest al doilea text din *De sacramentis*, mirungerea este numită, ca și în *De mysteriis*, «pecete duhovnicească» (*spiritale signaculum*), fiind pusă într-o relație mai strînsă

92. Cp. II Cor. I, 21—22 «Iar Cel ce ne întărește pe noi împreună cu voi în Hristos și ne-a uns pe noi, este Dumnezeu, Care ne-a și pecetluit pe noi și a dat arvuna Duhului în mîinile noastre». Precum reiese din felul în care vorbește aici Sf. Ambrozio, acest text paulin făcea parte din pericopele care se citeau și pe atunci la Milano ca Apostole la liturghia din zilele săptămîinii luminate.

93. Autorul întrebuințează chiar cuvîntul *μύρον* (transcris cu litere grecești în textul latinesc). O dovadă despre o intervenție mai tîrzie a unui copist cult, în textul original al scrierii?

cu cele șapte daruri ale Duhului Sfânt, despre care vorbește proorocul Isaia: «Urmează pecetea duhovnicească, despre care ai văzut că s-a citit astăzi<sup>94</sup>; pentru că ce rămîne (are loc) după Botez, se face ca o desăvîrșire (plinire), atunci cînd, la invocarea preotului, se revarsă Duhul Sfînt, Duhul înțelepciunii și al înțelegerii, Duhul sfatului și al puterii, Duhul cunoașterii și al evlaviei, Duhul temerii de Cel Sfînt: ca cele șapte virtuți ale Duhului (cp. Isaia XI, 2—3)<sup>95</sup>.

Intr-adevăr, toate virtuțile atîrnă de Duhul; dar acestea (șapte) sînt ca și de căpetenie, ca cele mai de frunte. Căci ce este mai însemnat decît evlavia? Ce este tot atît de însemnat cît cunoașterea lui Dumnezeu? Ce este atît de important ca teama de Dumnezeu? Precum teama veacului (a-cestuia) este o slăbiciune, tot așa frica de Dumnezeu este o mare tărie.

Acestea sînt cele șapte virtuți cu care ești pecetluit. Căci, după cum spune Sfîntul Apostol (Pavel), *în multe chipuri este înțelepciunea Dumnezeului nostru* (Efes. III, 10). După cum în felurite chipuri este și Duhul Sfînt, care are felurite și osebite virtuți. De aceea se și numește *Dumnezeul Virtuților* (Puterilor), numire care se poate potrivi și Tatălui, și Fiului, și Sfîntului Duh...» (De sacram., cart. III, cap. II, 8—10).

Pentru a descrie și mai pregnant efectele curățitoare ale Botezului, autorul cărții *De sacramentis* aseamănă piscina (cristelnița) baptisteriului cu cel de al doilea Cort al Mărturieii din Vechiul Testament (Sfînta Sfintelor), în care marele preot intra numai o singură dată pe an, și în care se păstra mana din pustia Sinaiului, toiagul lui Aaron care a odrăslit și tămîietoarea sau cădelnița. «Toiagul lui Aaron înainte era uscat, apoi a înflorit din nou; uscat erai și tu, și

94. Vezi nota 90.

95. Cp. și *De mysteriis*, VII, 42; Fer. Augustin, *Sermo CCXLIX*, 3 (P.L., t. XXXVIII, 1162): El însuși (adică Sf. Duh) este invocat peste cei botezați, ca să le dea Dumnezeu, potrivit cuvintelor proorocului, duhul înțelepciunii și al înțelegerii: iată două; Duhul sfatului și al puterii: iată patru; duhul cunoașterii și al bune credințe; iată șase; duhul temerii de Dumnezeu: iată șapte.

ai început să înflorești din nou în fîntîna izvoritoare de sevă. Te uscuseși din pricina păcatelor, te uscuseși din pricina rătăcirilor și a greșelilor; dar de acum ai și început să aduci roadă, răsădit fiind lîngă izvoarele apelor (Ps. I, 3)<sup>96</sup>. Prin Botez și Mirungere, poporul creștin devine «seminția aleasă, preoția împărătească, neamul cel sfînt», despre care vorbește Sf. apostol Petru (I Petru, II, 9). «Oricine este uns pentru preoție, este uns și pentru împărăție; numai că e vorba de o împărăție duhovnicească și de o preoție duhovnicească».

În al doilea cort era și cădelnița, menită să răspîndească buna mireasmă; tot așa și voi sînteți buna mireasmă a lui Hristos; nu mai este cu voi nici o necurăție a greșelilor, nici un miros al vreunei rătăcirii mai grele» (De sacram., cart. IV, cap. I, pgf. 3—5).

#### b) Ritul spălării picioarelor.

Un ritual specific slujbei Botezului în ritul galican era spălarea picioarelor neofiților de către arhiereul (preotul) slujitor, spălare care urma îndată după afundarea în apă, ori după Mirungere. El este confirmat și de alte documente din literatura apuseană, ca de ex., canonul 48 al Sinodului din Elvira în Spania (circa 303), care interzice, spălarea picioarelor la Botez episcopul Cezar de Arelate (Arles)<sup>97</sup> ș.a. Îndată după ieșirea neofiților din piscina baptisteriului, se citea pericopa evanghelică de la Ioan XIII, 4, în care se descrie spălarea picioarelor Sfîntilor Apostoli de către Mîntuitorul la Cina cea de taină. Episcopul însuși se încingea și imitînd pe Mîntuitorul, spăla el însuși picioarele primilor neofiți, după care continuau preoții, cînd episcopul obosea (De sacram., III, cap. I, 4). Ceremonia aceasta nu se practica la Roma, dar ea s-a menținut multă vreme în ritul liturgic galican, fiind menționată și în cele mai vechi manuscrise liturgice păstrate în Apus<sup>98</sup>.

96. De sacram., cart. IV, cap. 1, pgf. 2.

97. Sermones CLXVIII și CCLVII, P.L. t. XXXIX, col. 2071 și 2220.

98. Ca Missale Galicanum vetus, Missale Galicanum, P.L. t. LXXII, col. 275, 370.



Atît în *De mysteriis* (VI, 31—33) cît și în *De sacramentis* (cart. III, cap. I, pgf. 4—7), ceremonia aceasta este interpretată ca o imitație a ceea ce a făcut Mîntuitorul la Cină. Ea avea deci sensul unui act de smerenie, dar totodată și de ascultare și supunere. «...Să cunoști că taina stă în însăși slujirea smereniei, căci (Hristos) spune: *Dacă eu, Domnul și Învățătorul vostru, v-am spălat picioarele, cu cît mai mult și voi trebuie să spălați picioarele unul altuia* (Ioan XIII, 14). Căci odată ce însuși Săvîrșitorul mîntuirii ne-a răscumpărat prin supunerea Sa, cu cît mai mult noi, bieții robi, trebuie să îndeplinim ascultarea smereniei și a supunerii?» (*De myst.*, VI, 33) <sup>99</sup>.

Dar atît în *De mysteriis*, cît și în *De sacramentis*, ritul spălării picioarelor neofiților este considerat ca avînd nu numai o semnificație simbolică de natură morală, ci și un efect sacramental, curățitor de păcate. După *De mysteriis*, această spălare ar însemna curățirea neofiților de urmările păcatului originar. Explicînd cuvintele adresate de Mîntuitorul, la Cină, lui Petru: «Cine este spălat nu are nevoie să-și spele decît picioarele și este curat în întregime» (Ioan XIII, 10), Sf. Ambrozie spune: «Era curat Petru, dar trebuia să-și spele călcîiul, căci moștenise păcatul primului om, cînd șarpele i-a pîndit călcîiul și l-a îndemnat la păcat. De aceea i se spală (neofitului) călcîiul, ca să i se ridice păcatul strămoșesc; căci păcatele noastre proprii se dezleagă prin Botez» (*De mysteriis*, VI, 32).

În *De sacramentis*, de asemenea, se afirmă că spălarea picioarelor înseamnă spălarea veninului vărsat de șarpe (diavol) peste călcîiul lui Adam, la ispitirea acestuia în rai. La întrebarea: de ce a zis Domnul la Cină, lui Petru, că nu e nevoie să se spele în întregime, ci să-și spele numai pi-

99. Cp. *De sacram.*, cart. III, cap. I, 6: «Vezi credința (lui Petru). Faptul că mai întîi n-a îngăduit (să i se spele picioarele) este un act de smerenie; ce a adăugat după aceea (este un act) de supunere și credință». — După Sf. Ioan Damaschinul (*Dogmatica*, cart. IV, cap. 13, trad. rom. de Dr. D. Fecioru, p. 262), prin spălarea picioarelor ucenicilor, Mîntuitorul «le-a dat un simbol al sfîntului botez».

cioarele, autorul răspunde: «Fiindcă în Botez se spală toată vina. Așadar, vina se duce; dar fiindcă Adam a fost ispitit de diavol și i s-a vărsat venin peste picioare, pentru aceasta îți speli picioarele, pentru ca să vină un sprijin mai mare al sfîntirii tocmai în partea aceea căreia șarpele și-a întins cursa, pentru ca după aceea să nu te mai poată doborî. Așadar, îți speli picioarele ca să speli veninul șarpelui. Dar aceasta este de folos și pentru smerenie, ca să nu ne fie rușine în slujba (Botezului) de ceea ce disprețuim în slujirea aproapei» (*De sacramentis*, cart. III, cap. I, 7).

S-ar părea din aceste cuvinte că Sf. Ambrozie face din spălarea picioarelor neofiților de către arhieru (preot) un fel de a doua taină, pe lîngă cea a Botezului: prin Botez căpătăm numai iertarea păcatelor personale, pe cînd iertarea de păcatul strămoșesc ne-o acordă spălarea picioarelor <sup>100</sup>. Interpretînd astfel, greșit, cuvintele Sfîntului Ambrozie, unii au și pus la îndoială autenticitatea textului respectiv din *De mysteriis*, citat mai înainte. Dar prin «păcatele moștenite» (*haereditaria peccata*) Sfîntul Ambrozie nu înțelege păcatul originar însuși, ci urmările lui, adică patimile sau înclinarea spre păcat (ceea ce în teologia scolastică se numește *concupiscentia*). Lucrul acesta se vede mai bine din alte lucrări ale Sfîntului Ambrozie, ca de ex. explicarea la Ps. XLVIII, 5, unde este întrebuintată expresia «fărădelegea călcîiului meu» (*iniquitas calcanei mei*), pe care el o pune în legătură și cu blestemul lui Adam (Fac. III, 15) și cu spălarea picioarelor lui Petru de către Mîntuitorul la Cină <sup>101</sup>.

În textul indicat în urmă (la nota 101), episcopul Chromatius de Aquileia spune și el că spălarea picioarelor catehumenilor (ori neofiților) era un simbol al spălării lor de păcate, un «gest care conținea o mare taină privitoare la mîn-

100. Cp. și Episcop Antonie Plămădeală, *Biserica slujitoare*, p. 48, nota 92 (unde citează în acest sens pe J.H. Cawley, *St. Ambrose on The Sacraments and the Mysteries*, London 1950, p. 136, la *De mysteriis*, cap. VI, 32).

101. Vezi *In Psalmum XLVIII Enarratio*, 8, P.L., t. XIV, col. 1214—1216 cp. și *De virginitate*, cap. X, 57—59, în P.L., t. XVI, col. 294—295.

tuirea noastră». Unii teologi contemporani văd aici o încercare neizbutită de instituționalizare a ritului liturgic al spălării picioarelor ca taină<sup>102</sup>, pe care o combăteau chiar mari teologi apuseni din sec. IV—V. Așa, de ex., Fer. Augustin (Ep. 55, cap. 33, P.L. st. XXX, col. 220) spune că, în vremea sa, multe Biserici (din Apus) părăsiseră deja practica milaneză a spălării picioarelor la Botez, tocmai pentru ca să nu se creadă că spălarea picioarelor ar fi un act liturgic care aparține ființial tainei Botezului însăși. Probabil că așa se explică și dispoziția din can. 48 al Sinodului de la Elvira, care interzicea, formal, încă de la începutul sec. IV, practica spălării picioarelor după Botez.

Cu prilejul explicării ritului spălării picioarelor la Botez, autorul lucrării *De sacramentis* adaugă în plus față de *De mysteriis*, un interesant pasaj, în care el, remarcând că acest rit există numai în Biserica din Galia, caută să-l justifice și să-l apere împotriva Bisericii romane (din Roma), care nu practica acest rit și reproșa celor din Galia că inovează prin aceasta; o asemenea spălare — ziceau cei din Biserica Romei — o putem săvârși în afară de cult. ca de ex. când avem un oaspete în casă, dar nu la slujba Botezului. Răspunzând unor astfel de reproșuri, autorul lui *De sacramentis* insinuează mai întâi că și Biserica Romei ar fi practicat mai de mult această spălare la Botez, dar ea ar fi înlăturat-o din pricina marelui număr al celor ce vin la Botez. Noi, zice el — urmăm pe însuși Apostolul Petru, ne alăturăm la slujirea lui, căci «el a fost preot al Bisericii romane» (*De sacram.*, cart. III, cap. I, pgf. 5—6).

Cele două paragrafe (5—6) cu vădit caracter apologetico-polemic din cap. I al cărții a treia din *De sacramentis*, sînt, fără îndoială, alături de altele — probe împotriva paternității ambroziene a operei *De sacramentis*, ori dovezi ale interpolării ei, dacă este opera Sfîntului Ambrozie. Ele nu pot aparține Sfîntului Ambrozie, căci în *De mysteriis* nu e

102. Vezi, de ex. Episcop Antonie Plămădeală, *Biserica slujitoare*, Buc. 1972, p. 47—48 și bibliogr. asupra chestiunii, indicată acolo.

nici o urmă de polemică împotriva Bisericii Romane pe tema ritului spălării picioarelor. În cazul că se admite originea ambroziană a scrierii *De sacramentis*, cele două paragrafe nu aparțin operei autentice a Sfîntului Ambrozie; ele reprezintă o interpolare mai tîrzie, datorită vreunui copist al manuscriselor operei Sfîntului Ambrozie, ori vreunui cleric galican, care va fi folosit opera acestuia într-o vreme cînd ritul liturgic patronat de Roma începuse să facă eforturi pentru extinderea lui în tot Apusul și pentru înlăturarea din uz a riturilor liturgice specifice diferitelor Biserici locale, adică după secolul al V-lea. De altfel, practica spălării picioarelor, în cadrul slujbei Botezului a fost abandonată cu vremea și la Milan.

c) Sfîntul Ambrozie se ocupă, în continuare de *symbolismul veșmintelor albe* pe care le îmbrăcau neofiții după Botez și Mirungere. — Ca la toți mistagogii — acestea arată curățenia morală a neofiților, dobîndită în urma spălării păcatelor prin Botez. «...Ai primit veșminte albe, să se arate că ai dezbrăcat haina păcatelor, că ai îmbrăcat veșmintele curate ale nevinovăției, despre care proorocul a spus: *Stropi-mă-vei cu isop și mă voi curăți; spăla-mă-vei și mai mult decît zăpada mă voi albi* (Ps. L, 9). Căci cine se botează se vede că a fost curățit și după Lege și după Evanghelie: după Lege, fiindcă cu mănunchi de isop stropea Moise cu singele mielului (cp. Exod. XII, 22); după Evanghelie, fiindcă veșmintele lui Hristos erau albe ca zăpada, cînd arăta în Evanghelie slava Învierii Sale. Așadar, cel căruia i se iartă vina se albește mai tare decît zăpada. De aceea spune Domnul și prin gura lui Isaia: *De vor fi păcatele voastre ca mohorîciunea, ca zăpada le voi albi* (Is. I, 18)» (*De mysteriis*, cap. VII, 34).

Mai departe, Sf. Ambrozie face o lungă comparație între Biserica reprezentată de mulțimea neofiților îmbrăcați în alb și mireasa cea frumoasă, descrisă în «Cîntarea Cîntărilor», care vine spre mirele ei, Hristos. Ea este albă și frumoasă, fiindcă toată negreata păcatelor datorate subrezeniei firii

omenești a fost înghițită și spălată în apa Botezului (Ibidem, pgf. 35 și 39), «fiindcă nici un păcat nu mai întinează pe cei deja spălați» (pgf. 41). De aceea, Mirele Hristos, văzînd pe Mireasa Sa, Biserica, atît de curată și împodobită, îi spune, ca în Cîntarea Cîntărilor: «Pune-mă ca pe un sigiliu pe inima ta, ca pe o pecete pe brațul tău!» (Cînt. Cînt., VIII, 6), «...ca să strălucească credința ta în plinătatea tainei. Încă și faptele tale să strălucească și să pună în lumină chipul lui Dumnezeu, după al Căruia chip ai fost făcută. Să nu scadă iubirea din pricina niciunei prigoane, potop de ape să nu o poată nimici, fluvii să nu o poată clătina» (Ibidem, pgf. 41)<sup>103</sup>.

În *De mysteriis* (cap. VIII, pgf. 43) Sf. Ambrozie descrie și explică momentul impresionant în care mulțimea neofitiilor îmbrăcați în alb și purtînd făclii aprinse în mîini, se îndrepta, în procesiune, de la baptisteriu spre altarul bisericii, unde urma să primească taina Trupului lui Hristos. «Spălată prin aceste mari taine, mulțimea numeroasă se îndreaptă spre altarele lui Hristos, spunînd: *Intra-voi la jertfelnicul lui Dumnezeu, la Dumnezeu, Cel ce veselește tinerețile mele* (ps. 42, 4); căci dezbrăcînd hainele vechii rătăcirii, reînnoită cu tinerețile vulturului (cp. ps. C II, 5), ea grăbește să vină la acea cerească cină. Vine, așadar, și văzînd pre Sfîntul altar împodobit spune strigînd: *Gătit-ai înaintea mea masă* (ps. 22, 6). Pe acesta o înfățișează David, spunînd: *Domnul mă paște și nimic nu-mi va lipsi, în loc de pășune, acolo m-a sălășluit, la apa odihnei m-a hrănit* Și mai departe: *Căci chiar de voi umbla prin mijlocul umbrei morții, nu mă voi teme de rele, că Tu cu mine ești. Varga ta și toiagul tău, chiar ele mi-au fost mîngîiere. Gătit-ai înaintea mea masă, împotriva celor ce mă necăjesc. Uns-ai cu untdelemn, capul meu și paharul Tău adăpător cît este de puternic!* (ps. XXII, 4—6)».

Aceeași idee e reluată, în altă formă, și în *De sacramentis*. «Biserica se bucură de răscumpărarea multora și se

veselește tresăltînd cu duhul, că familia ei stă alături, cu o albeață neîntinată de autor cu mireasa din Cîntarea Cîntărilor, care cheamă veselă, pe Mirele ei, Hristos, avînd pregătît un ospăț, care să se arate vrednic de o ospătare cerească» (ibidem).

Este caracteristică celor două lucrări insistente cu care autorul (autorii) lor apelează la elementele din Cîntarea Cîntărilor carte care e prezentată aci ca un fel de imn profetic al legăturii tainice dintre Hristos și Biserică, prin mijlocirea tainelor de inițiere creștină<sup>104</sup>. Nu mai intrăm însă în amănuntele exegezei, puțin artificioase, prin care se caută a se demonstra caracterul profetic al textelor acestei mult discutate cărți din Vechiul Testament și care azi nu mai prezintă pentru noi interesul pe care poate îl trezea în ascultătorii contemporani ai Sfîntului Ambrozie.

### 5. Explicarea Împărtășirii

Ca pretutindeni în Biserica creștină din sec. IV—V, și în Biserica din Galia cele trei taine ale inițierii se administrau, ca și azi în Răsărit, una după alta; îndată după Botez și Mirungere, neofiii primeau deci și a treia taină: Împărtășirea.

Precum am spus, nici una din cele două scrieri de care ne ocupăm aici nu descrie rînduiala liturghiei credincioșilor, în timpul căreia avea loc împărtășirea neofitiilor cu Sf. Trup și Sînge. În schimb găsim în ele cîteva interesante elemente de teologie euharistică, mult mai dezvoltată în *De sacramentis* decît în *De mysteriis*.

Ca și la Botez, Sf. Ambrozie începe prin a demonstra că și Euharistia creștină este mai veche decît tainele Evreilor și deci superioară acestora; cu acest prilej, el enumeră și tipurile (simboalele) vechi-testamentare ale acestei Sfinte Taine. Ea a fost preînchipuită mai întîi prin ofranda de pîine și de vin adusă de Melchisedec lui Avraam, ca un omagiu pen-

104. Vezi, de ex., *De mysteriis*, IX, 55—58 și *De sacram.*, cart. V, cap. II și III.

103. Cp. și *De sacram.*, cart. IV, cap. 2, pg. 5—6.

tru biruința prin care Avraam eliberase pe nepotul său din robie (Gen. XIV, 14 și urm.). Pe atunci sinagoga iudeilor însă nu luase ființă. Melchisedec, al căruia nume înseamnă *rege al păcii sau al dreptății*, este înfățișat de Sf. Pavel ca fiind «fără tată și fără mamă», și privit ca un prototip al lui Hristos, Cel ce este «fără tată» după omenire, fiind născut din fecioară fără sămînță bărbătească, și «fără mamă» după dumnezeire, fiind născut din Dumnezeu-Tatăl, fără început și fără sfîrșit; Melchisedec a devenit deci simbolul sacerdoțiului etern al lui Hristos, Care este «preot în veac, după rînduiala lui Melchisedec» (cp. Ps. CIX, 4 și Evrei VII, 1—3). «Așadar, taina pe care ai primit-o (Sf. Euharistie) nu este un dar omenesc, ci dumnezeiesc, oferit mai dinainte de Acela care a binecuvîntat pe patriarhul Avraam pentru credință, pe acela de harul și faptele căruia te minunezi» (*De mysteriis*, VIII, 45—46)<sup>105</sup>.

Sfînta Euharistie — taina creștinilor — este de asemenea mai veche și cu mult superioară față de mana căzută din cer, cu care Dumnezeu hrănea pe evrei în pustia Sinaiului, după ieșirea lor din robia Egiptului (Exod. XVI, 11 și urm.) și care a fost numită și «pîinea îngerilor» (Ps. 77, 25). Sfînta Euharistie este «Trupul Creatorului», este «Pîinea cea vie care s-a pogorît din cer» (Ioan VI, 50); pe cînd cei ce s-au hrănit cu mană în pustie au murit, cei ce mănîncă Pîinea Euharistiei capătă viață veșnică și nu vor muri în veac. (*De myst.*, VIII, 47). În același raport de infinită superioritate se situează și sîngele Dîmnului din Sf. Euharistie față de preînchipuirea sa din Vechiul Testament, adică apa țîșnită din stîncă lovită cu toiagul lui Moise, din care se adăpau Izraeliții în pustie (Exod. XVII, 6); «Judecă acum, care este mai de seamă: pîinea îngerilor, ori trupul lui Hristos, care este de-a pururi trup de viață? Mana aceea era din cer; acesta este mai presus

105. Cp. și *De sacram.*, cart. IV, cap. III, pgf. 10—12, care se încheie astfel: «Asemănător întru totul cu Fiul lui Dumnezeu, Melchisedec era și preot, fiindcă preot este și Hristos, Căruia se spune: «Tu ești preot în veac, după rînduiala lui Melchisedec».

de cer; aceea era a cerului, acesta al Stăpînului cerurilor; aceea era supusă stricăciunii, dacă era păstrată pentru a doua zi; acesta este străin de orice stricăciune, căci oricine l-a gustat cu evlavie nu va putea să mai simtă stricăciune. Evreilor le-a izvorit apă din stîncă, ție sînge din (coasta lui) Hristos; pe aceea apa i-a săturat pentru o oră, pe tine Sîngele te-a spălat de păcate pe vecie. Iudeul bea și însetoșea; tu, după ce vei bea, nu vei mai putea înseta; aceea era în închipuire, acesta este în adevăr». Precum spune Sf. Ap. Pavel (I. Cor. X, 4—5), toate acelea erau umbre ale celor viitoare; «acestea au preînchipuit pe ale noastre», care sînt mai presus de acelea, «cum este lumina mai presus de umbră, adevărul față de închipuire și trupul Creatorului decît mana din cer» (*De mysteriis*, VIII, 47—49).

În *De sacramentis* se precizează că pîinea euharistică este pîine obișnuită pînă în momentul sfințirii (prefacerii); dar cînd a venit sfințirea, din pîine se face Trupul lui Hristos» (*De sacram.*, cart. IV, cap. IV, 14; cp. și pgf. 16); «...iar potirul înainte de rostirea cuvintelor lui Hristos, este plin cu vin și apă; dar după ce cuvintele lui Hristos și-au săvîrșit lucrarea (efectul), se face acolo Sîngele lui Hristos, care răscumpără pe mulți...» (*De sacram.*, cart. IV, cap. V, 23).

Sfîntul Ambrozie încearcă să dea o explicare logică misterului prefacerii (transubstanțiatîunii), arătînd că prefacerea pîinii în Trupul Dîmnului și a vinului în Sf. Sînge, este posibilă prin puterea pe care o are binecuvîntarea Harului, de a schimba natura (firea) lucrurilor. În acest sens, el citează tot fapte din istoria sfîntă a Vechiului Testament, din care vedem cum lucrează puterea divină asupra diferitelor lucruri din natură, schimbîndu-le substanța în altceva decît sînt ele din fire: prefacerea nuielii din mîna lui Moise în șarpe și a șarpelui din nou în nuiă (Exod., IV, 30 și VII, 9 și urm.), revenirea fluviilor de sînge ale Egiptului la fluvii de apă (Exod. VII, 20 și urm.), țîșnirea apei din stîncă izbită de Moise cu toiagul (Exod., XVII, 6), transformarea de către Moise a apelor amare din pustiul în ape bune de băut prin

aruncarea unui lemn într-insele (Exod. XV, 23), etc. (precum se vede, tot motive din Vechiul Testament).

În al doilea rând, taina prefacerii este posibilă — zice Sf. Ambrozie — pentru că ea se operează prin cuvintele lui Hristos însuși (*De mysteriis*, IX, 52).

În *De mysteriis*, autorul nu precizează care sînt aceste cuvinte. În schimb, în *De sacramentis* se precizează că e vorba de cuvintele rostite de Mîntuitorul la Cina cea de taină («Luați mîncăți...» și «Beți din acesta toți...»), formulîndu-se astfel, cu o stăruință suspectă, cunoscuta teorie catolică a prefacerii, numită și *teoria verbală*<sup>106</sup>. Prin simpla rostire a cuvintelor divine, Dumnezeu a creat lumea: «Fiindcă El a zis și s-au făcut, El a poruncit și s-a zidit» (ps. 148, 5). Deci dacă cuvintele divine au avut puterea de a face ceva (a creat lumea) din nimic, cu atît mai mult trebuie să credem că ele pot face ceva din altceva, prin transformarea sau schimbarea substanței, adică să prefacă pîinea euharistică în Sfîntul Trup al Domnului. «Este adevăratul trup al lui Hristos, care a fost răstignit, care a fost îngropat, este real; cu adevărat, deci, este taina Trupului Său... Cel care hrănește Biserica cu aceste

106. Cu acest prilej, autorul cărții *De sacramentis* citează aici *ad litteram* textul latinesc din Canonul Missei, în care aceste cuvinte sînt încadrate: «Fac nobis hanc oblationem adscriptam, rationabilem, quod figura est Corporis et Sanguinis Domini nostri Jesu Christi. Qui pridie quam pateretur, in sanctis manibus suis accepit panem, respexit in caelum ad Te, Sancti Pater omnipotens, aeternus Deus, gratias benedixit, fregit fractumque apostolis suis et discipulis suis tradidit, dicens: Accipite et edite ex hoc omnes; hoc est enim corpus meum, quod pro multis confringetur, Similiter etiam calicem, postquam cenatum est, pridie quam pateretur, accepit, respexit in caelum ad Te, Sancte Pater omnipotens aeternus Deus, gratias agens benedixit, apostolis suis et discipulis suis tradidit dicens: Accipite et bibite ex hoc omnes; hic est enim sanguis meus» (*De sacram.*, cart. IV, cap. V, pgf. 21—22). Acest lung citat nu prezintă decît mici diferențe verbale față de textul corespunzător din Canonul actual al Missei romane; în schimb, un al doilea text citat în cap. următor al aceleiași cărți (cap. VI, pgf. 27, la J. Quasten, p. 161) se apropie mai mult de textul corespunzător al anaferei galicane din vechile ei liturghiere — manuscrise ca *Missale Gothicum*, 298 (vezi și J. Quasten, Op. cit., notele de la p. 161). În tot cazul, ambele texte citate în *De sacramentis* pledează pentru originea lor tîrzie; dacă admitem paternitatea ambroziană a acestei opere, textele indicate nu pot fi decît o interpolare posteroară în opera autentică a Sfîntului Ambrozie (ori a lui Niceta de Remesiana, după cum crede Kl. Gamber).

taine este Hristos, deoarece al lui Hristos este trupul; nu Taine, prin care se întărește substanța sufletului... În aceea este, așadar, hrană trupească, ci duhovnicească. De aceea, și Apostolul spune despre preînchipuirea ei simbolică: Fiindcă părinții au mîncat hrana duhovnicească și au băut băutură duhovnicească (I Cor. X, 3—4). Căci Trupul lui Dumnezeu este trup duhovnicesc. Hrana aceasta întărește inima noastră, iar băutura aceasta înveselește inima omului, după cum a grăit proorocul (cf. Ps. CIII, 15)»<sup>107</sup>.

Deși noi mîncăm, prin împărtășire, trupul adevărat al lui Hristos și bem cu adevărat Sîngele Său Sfînt, El ni le dă totuși sub chipul văzut al pîinii și al vinului, deoarece înșiși ucenicii Domnului n-au înțeles cum trebuie cuvintele Domnului și se dădea înapoi cînd El le spunea că trebuie să mînce Trupul Lui și să bea Sîngele Lui (cp. Ioan VI, 53, 56). «Așadar, pentru ca să nu spună mai mulți că le-ar fi oarecum greață de sînge, dar să rămînă harul răscumpărării, de aceea primești, într-adevăr, taina în asemănare, dar redobîndești cu adevărat harul și puterea firii» (*De sacram.*, cart. VI, cap. I, 3 Cp. și cart. IV, cap. IV, 20)<sup>108</sup>. Prin împărtășire, noi ne facem de asemenea, părtași nu numai firii omenești a Mîntuitorului, ci și celei dumnezeiești: «Fiindcă același Domn Iisus Hristos este părtaș și Dumnezeirii și trupului; iar tu, care primești trupul, prin acel aliment te împărtășești din firea Lui dumnezeiască» (Ibidem, cart. VI, cap. I, 4).

Autorul cărții *De sacramentis*, care acordă explicării Euharistiei o atenție mai mare decît găsim în *De mysteriis*, insistă în plus asupra legăturii dintre această taină și moartea Domnului, legătură formulată mai întîi de Sf. Apostol Pavel (I Cor. XI, 25—26). De aici se deduce necesitatea împărtășirii dese: «Așadar, ce-ți spune Apostolul? — Ori de cîte ori primim Taina, moartea Domnului vestim. Dacă vestim moar-

107. *De mysteriis*, IX, 53—58.

108. Cp. și Sf. Ioan Damaschinul, *Dogmatica*, cart. IV, cap. XIII. trad. rom. de Dr. D. Fecioru, p. 264.

tea, vestim iertarea păcatelor. Dacă de câte ori se varsă singele, spre iertarea păcatelor se varsă, trebuie să-l primesc mereu, trebuie să am mereu leac» (De sacram., cart. IV, cap. VI, pgf. 28).

Puțin mai târziu, la explicarea cererii din rugăciunea domnească: «Piinea noastră cea de toate zilele, dă-ne-o nouă astăzi!», autorul revine asupra acestei idei, făcând o nouă pledoarie pentru împărtășirea zilnică, într-un pasaj cu caracter polemic, în care el combate totodată practica «grecilor» de a se împărtăși o singură dată pe an: «Dacă piinea este de toate zilele, de ce o primești abia la un an odată, cum s-au desprins să facă grecii în răsărit? <sup>109</sup>. Primește-o în fiecare zi, fiindcă îți este de folos în fiecare zi. Așa să trăiești încât să fii vrednic să o primești în fiecare zi. Cine nu e vrednic să o primească în fiecare zi, nu va fi vrednic să o primească nici la un an odată. Așa cum Iov cel sfânt aducea în fiecare zi jertfă pentru fiii săi, ca să nu fi păcătuit cumva fie cu vorba, fie cu gândul (cp. Iov. I, 5). Auzi deci că, de câte ori se aduce Jertfa, înseamnă moartea Domnului, Învierea Domnului, Înălțarea Domnului (pe Cruce) și iertarea păcatelor; și nu iei piinea aceasta a vieții în toate zilele? Cine are rană, caută leacul; există rană, fiindcă sîntem sub păcat, iar leac este cereasca și înfricoșetoarea Taină» (De sacram., cart. V, cap. IV, pgf. 25).

Tot în *De sacramentis* (cart. V, cap. I, 2—4) aflăm și o explicare a amestecării apei în vinul euharistic. De ce se amestecă și apă în vinul întrebuitat la Sf. Euharistie? — Pentru două motive: Pe de o parte, explică autorul, apa a-

<sup>109</sup>. Pledind pentru împărtășirea deasă (zilnică), autorul combate practica apuseană, a împărtășirii doar o singură dată pe an, care se formase sporadic la greci încă din sec. IV—V (Vezi Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia* V, 3 la Epist. I Ti., P.G. t. LXII, 529—530), dar care nu era străină nici latinilor pe vremea aceea. Nu este exclus însă ca textul acesta din *De sacramentis*, cu vădit caracter polemic, să fie adăugat de un interpolator de mai târziu, adică din epoca în care practica împărtășirii o dată pe an se răspândise mai mult atât în Răsărit cât și în Apus (sec. VII—VII) și cînd începuseră controversele dintre greci și latini pe o astfel de temă. Cp. și P.L. t. XVI, col. 471—472 nota 96.

ceasta aduce aminte de apa țîșnită din stîncă lovită de Moise cu toiagul — apă din care s-au adăpat evreii în pustia Sinaiului — iar pe de altă parte ea închipuie apa care a curs, împreună cu singele din coasta Domnului, împreună cu sulița, cînd El era răstignit pe Cruce. «De ce (a curs) apă? De ce sînge?... — Apă, ca să ne curățească; sînge, ca să ne răscumpere <sup>110</sup>. Și de ce din coastă? — Pentru că de unde este vina, de acolo să fie și harul <sup>111</sup>. Vina (a venit) prin femeie, harul prin Domnul Iisus Hristos» (De sacram., cart. V, cap. I, pgf. 4).

#### 6. Considerațiuni critice asupra lucrărilor

«De mysteriis» și *De sacramentis*, ca documente liturgice și teologice, în comparație cu lucrările mistagogilor răsăriteni.

În general, ambele cicluri de cateheze baptismale atribuite Sfîntului Ambrozie, și ajunse la noi sub două forme și titluri deosebite, prezintă mai mult interes teologic decît strict liturgic. Descrerea riturilor (rînduiei) liturgice din slujba apuseană a celor trei taine de inițiere creștină este în ele mult mai schematică, mai sumară și mai săracă în date decît cea pe care o găsim, în Răsărit, de ex., în catehezele mistagogice ale Sfîntului Chiril al Ierusalimului, ori în omiliile baptismale ale lui Teodor de Mopsuestia. Îndeosebi lipsește din ambele lucrări orice referire la ritualul liturghiei credincioșilor, în cadrul căreia, avea loc prima și solemnă împărtășire a neofitilor, îndată după botezul lor, și căreia atît Sf. Chiril cit și Teodor de Mopsuestia îi consacră o mare parte din scrierile lor mistagogice. În această privință auto-

<sup>110</sup>. Cp. Sf. Ambrozie, *Tîlcuirea psalmului XXXVII*, 32 (P.L. t. XIV, col. 1073 A) «A țîșnit deci apă din rană, pentru ca noi să bem mîntuire; să bea toți păcătoșii pămîntului, ca să li se ierte păcatele». — Același, *Tîlcuirea Evangheliei după Luca*, X, 135 (P.L. t. XV, col. 1931 C): «A ieșit apă și sînge, una care să spele, alta care să răscumpere; să bem, deci prețul nostru, pentru ca, bînd să fim răscumparați».

<sup>111</sup>. Cp. și Tertulian, *De anima*, 43, 10 (P.L. t. II, col. 767—768) și Sf. Ambrozie, *Tîlcuirea Evangheliei după Luca*, II, 86 (P.L. t. IV, 1666—1667).

rul (autorii) celor două scrieri latine se apropie de Sf. Ioan Gură de Aur, trecînd de la explicarea Botezului și a Mirungerii, direct la teologia tainei Euharistiei, fără să spună nimic despre ritualul liturgic în cadrul căruia ea avea loc. De oarecare importanță pentru istoria textului liturgic ar putea fi considerate cele două fragmente citate ad literam din textul Canonului Missei latine în *De sacramentis* (cart. IV, cap. V, 21—22 și cap. VI, 27), dar ele, reprezentînd — precum am văzut — interpolări tardive sînt irelevante pentru formularul liturghiei apusene din Galia în epoca Sfîntului Ambrozio.

Cît privește explicarea riturilor sau doctrina teologică a tainelor de inițiere, expusă în cele două lucrări apusene, i s-a consacrat mai multă atenție decît descrierii riturilor liturgice; ea este în general mult mai amplă și mai precisă în *De sacramentis* decît în *De mysteriis*. Ca notă comună ambelor lucrări, amintim faptul că, se stăruie foarte mult asupra preînchipuirilor vechi-testamentare ale Botezului și Euharistiei creștine din toată literatura patristică de acest gen (atît cea latină cît și cea greacă). În al doilea rînd, se acordă o atenție, disproporționat de mare, explicării unor rituri secundare ale Botezului, ca deschiderea urechilor (*aperitio aurum*) și spălarea picioarelor neofitilor după Botez, care sînt, de altfel, specifice rînduiei apusene a Botezului, pe cînd peste riturile centrale — afundarea în apă și Mirungere — se trece destul de repede.

Este, de asemenea, caracteristică și comună ambelor lucrări, bogăția de texte scripturistice citate și folosite (și mai ales cele din Vechiul Testament), încît ai impresia că autorul (autorii) fac (e) mai multă exegeză biblică decît catehizarea (interpretare) mistagogică. Se stăruie, de ex., asupra pericopelor evanghelice citite la Botez (ca cele despre vindecarea surdomutului — Marcu VII, 32—35 — și a slăbănogului de la Vitezda, Ioan V, 1 și urm., cea despre spălarea picioarelor ucenicilor la Cina cea de taină, Ioan XIII, 3—17), asupra textelor pauline care constituiau pericope de Apostol

citite la Liturghia din zilele săptămîinii luminate (ca de ex. I Cor. XI, 23 și urm.; II Cor. I, 18—22; Rom. VI, 1 și urm., ș.a.), și mai ales asupra textelor din cărțile Vechiului Testament unde se istorisesc fapte considerate de autor(i) ca preînchipuiri ale Botezului și Euharistiei; cu deosebire abundă textele din Cîntarea Cîntărilor.

În general explicarea simbolică a riturilor și expunerea doctrinei teologice baptismale și euharistice nu are, nici în *De mysteriis* și nici în *De sacramentis*, profunzime, bogăția de cugetare și claritatea lucrărilor similare ale mistagogilor răsăriteni. Explicările sînt uneori fragmentare, incomplete și schematice, lăsînd pe alocuri să se vadă mai mult dexteritatea autorului de a potrivi cap la cap texte biblice, decît profunzimea și subtilitatea de adevărată gîndire și speculație teologică. Din punct de vedere al formei de expunere, constatăm, de asemenea, adesea o oarecare lipsă de ordine, de sistemă și de succesiune logică a ideilor; de aceea, întîlnim dese repetări și reveniri asupra aceluiași idei, digresiuni și intreruperi ale expunerii, mai ales în *De sacramentis*. Nu aflăm, în niciuna din cele două lucrări calitățile stilistice și literare ori oratorice din omiliile baptismale ale Sfîntului Ioan Hristostom și nici concizia și precizia lexicală și stilistică din Catehezele mistagogice ale Sfîntului Chiril al Ierusalimului. Lucrarea autentică a Sfîntului Ambrozio (*De mysteriis*) prezintă, de ex., un stil abrupt, cu toate calitățile dar și defectele specifice stilului oral: schematismul, nota de improvizație, lipsa de grijă pentru corectitudinea sau frumusețea formei și construcției sintactice, ș.a. Acestea indică destinația originară a lucrării: cuvîntări (cateheze) notate în fugă, ori de autor înainte de rostire, mai mult ca un aidememoire, ori de stenograf (tahigraf) în timpul rostirii. Mai îngrijită se prezintă forma de expunere în *De sacramentis*, unde caracterul de cuvîntări al celor șase «cărți», în care e împărțită acum lucrarea, este destul de evident și atestat formal de însuși autorul, atît la începutul cît și la sfîrșitul fiecăreia din ele; forma îngrijită a expunerii trădează însă pe un orator

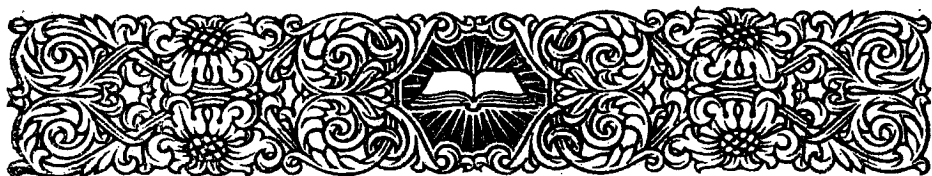
care și-a pregătit acasă dinainte, cu atenție, textul catehezelor sale, ori a avut grijă să-l revadă după rostire și să lase posterității nu atât o operă de oratorie catehetică, cât una de teologie sacramentală, bine gândită și sistematic expusă.

Cele două lucrări au atâtea note comune, de fond și formă, încât ar putea fi socotite, fără nici o greutate, opera aceluiași autor, adică a Sfântului Ambrozie. Ceea ce însă le deosebește între ele și se opune originii lor comune este, mai ales, caracterul polemic al lucrării *De sacramentis*, vădit direct, mai întâi în cele două pasaje: unul în care polemizează cu Biserica Romei pe tema ritului spălării picioarelor (cartea III, cap. I, 5—7) și cel în care combate — cam fără motive și temeuri suficiente — practica «grecilor» de a se împărtăși o singură dată pe an (cartea V, cap. IV, 25). Aceeași intenție polemică (de astă-dată nemărturisită, o au probabil și cele două texte citate adlitteram din formularul Canonului Missei latine (galicane?) (Cart. IV, cap. V, 21—23 și cap. VI, 27) și menite să sublinieze teoria latină (verbală) despre momentul și modalitatea sfînțirii Darurilor euharistice (sfînțirea se operează prin rostirea cuvintelor Domnului de la Cina de taină) și să combată deci, indirect, concepția răsăriteană despre rostul și valoarea epiclesei din formularul anaforelor liturgice. Prin aceste note, specifice operei *De sacramentis*, ca și prin marea ei dezvoltare și redactare mai îngrijită, ea se deosebește vădit de opera autentică a Sfântului Ambrozie (*De mysteriis*); ele nu pot fi atribuite, în nici un caz, nici Sfântului Ambrozie, nici Sfântului Niceta de Remesiana (vezi teoria lui Gamber) și nici unui alt autor din epoca acestora, ci altuia dintr-o epocă mai târzie, în care deveniseră necesare aceste preocupări polemice.

Cu toate defectele care li s-ar putea găsi, atât *De mysteriis* cât și *De sacramentis* sînt însă importante mai ales pentru acele idei teologice și motive exegetice pe care le putem considera ca specifice catehezei patristice apusene (latine) în comparație cu cea răsăriteană (greacă) din același

timp, ca de ex.: abundența de citate (texte) biblice (mai ales vechi-testamentare), folosite în explicare, dese referințe la acea carte a Vechiului Testament, Cîntarea Cîntărilor, care constituie pînă azi o piatră de încercare a exegezei biblice, accentuarea aspectului trinitar și pnevmatologic al doctrinei tainelor de inițiere (afirmarea insistentă a rolului tuturor persoanelor Sfintei Treimi și indeosebi a Sfântului Duh în săvîrșirea sau efectuarea tainelor), ș.a. În ansamblul lor, și în ciuda grelelor probleme, încă nerezolvate, ale originii și autenticității lucrării «*De sacramentis*», — cele două opere atribuite Sfântului Ambrozie rămîn de un mare interes documentar pentru noi, ele fiind operele cele mai valoroase din vechia literatură mistagogică latină, atât pentru istoria (rînduiala) cit și pentru explicarea Botezului și a celorlalte taine de inițiere creștină, așa cum erau ele practicate, înțelese și explicate în pietatea și teologia apuseană din sec. IV—V și mai târziu.





## ROLUL BOTEZULUI, AL MIRUNGERII ȘI AL SFINTEI EUHARISTII ÎN VIAȚA CREȘTINĂ, DUPĂ NICOLAE CABASILA

1. Trecînd peste argumentele altor teologi și cateheți care s-au ocupat cu expunerea și explicarea tainelor de inițiere în această epocă de strălucire a literaturii mistagogice, atît în Răsărit (ca Dionisie Pseudo-Areopagitul) cît și în Apus (ca Sf. Maxim de Turin), ne vom ocupa, în sfîrșit, de un mare teolog mistagog și anume Nicolae Cabasila, care a trăit cu un mileniu mai tîrziu față de iluștrii reprezentanți ai literaturii mistagogice din sec. IV și V, pe care i-am prezentat pînă acum. Pe cînd aceștia s-au ocupat, precum am văzut, mai mult de interpretarea simbolică a riturilor baptismale și de aplicațiile morale care decurg din ele pentru ascultători, Nicolae Cabasila se ocupă de un alt aspect al teologiei tainelor, care interesează deopotrivă Liturgice (explicarea mistagogică și Dogmatică, și anume efectele sacramentale ale tainelor în viața religioasă a creștinilor). Într-adevăr, cea mai completă, mai sistematică și mai dezvoltată expunere despre rolul și efectele Botezului, ale Mirungerii și ale Împărtășirii în viața creștină aparține acestui scriitor bizantin, originar din Tesalonic și trăitor în sec. al XIV-lea<sup>1</sup>. Acesta ne-a lăsat, între altele cea mai bună Tilcuire a Dumezeieștei Liturghii din cîte s-au scris în literatura ortodo-

1. Amănunte biografice și bibliografice în legătură cu el vezi în lucrarea noastră *Explicarea Sfintei Liturghii după Nicolae Cabasila*. Buc. 1943. (Teza de doctorat).

xă<sup>2</sup>. Dar tot el a scris o lucrare, unică în felul ei, în toată literatura creștină, cu titlul: *Despre viața întru Hristos* (περί τῆς ἐν χριστῷ ζωῆς) chip magistral despre viața harică sau spirituală care ni se împărtășește prin cele trei sfinte taine ale inițierii creștine și prin care ne unim progresiv cu Hristos<sup>3</sup>.

Spre deosebire de alți tilcuiitori ai cultului bizantin, care se ocupă mai mult de partea formală, văzută, a sfintelor taine, adică de ritualul lor, explicînd înțelesul lui simbolic, așa cum face de ex. Arhiepiscopul Simeon al Tesalonicului în lucrarea lui *Despre sfintele taine*<sup>4</sup>. Nicolae Cabasila se ocupă mai mult de efectele acestor sfinte taine în viața religioasă și cu rolul lor în desăvîrșirea și sfîntirea vieții creștine. Iar expunerea sa nu este seacă și aridă, ca într-un manual de Dogmatică; în ea profunzimea și subtilitatea teologului-cărturar se îmbină în chip fericit cu măiestria literară a unui fin scriitor — și mai ales — cu căldura și simțirea unui om de pietate, a unui creștin cu profundă și intensă viață religioasă, care face confesiunea propriei sale experiențe sau trăiri duhovnicești.

Vom face mai departe o succintă prezentare a ideilor de căpetenie care alcătuiesc conținutul acestei prețioase cărți, servindu-ne pentru aceasta atît de textul grecesc din ed. J. P. Migne (t. 150) cît și de cele două traduceri — franceză și românească — menționate mai înainte.

2. E necesar să precizăm de la început că lucrarea lui Cabasila se împarte în șapte «cărți» sau, mai bine zis, capitole, de valoare și întindere inegală.

2. Ερμηνεία τῆς Θείας Λειτουργίας. Textul grecesc și trad. latinească P. G., L.CL (Paris 1865) col. 376—492 (vezi și trad. românească de Pr. Prof. Ene Braniște — Buc. 1989).

3. Text grecesc la J.P. Migne, P.G. t. 150, Paris, 1865; trad. franceză de S. Broussaleux: Nicolas Cabasilas, *La Vie en Jésus-Christ*, Prieuré d'Amay-sur-Meuse, 1933; trad. rom. de Pr. Prof. T. Bodogae, Sibiu, 1946.

4. Text grecesc la J.P. Migne, P.G., t. 155; trad. rom. retip. de T. Teodorescu la Buc. 1865, cu titlul «Tractat asupra tuturor dogmelor credinței noastre ortodoxe», p. 59—88).

Cartea întâia cuprinde o expunere de ansamblu a ideii fundamentale a operei, și anume: *[viața în Hristos]* adică viața supranaturală este sădită în noi, crescută și desăvârșită prin mijlocirea Sfințelor Taine și îndeosebi prin cele trei Taine principale ale inițierii creștine: Botezul, Mirungerea și Sfânta Euharistie.)

Cărțile II—IV studiază rolul fiecăreia dintre aceste Sfințel Taine în procesul desăvârșirii creștine sau roadele fiecăreia din ele pentru viața duhovnicească.

Cartea a cincea constituie un fel de digresiune, în care autorul descrie și explică ritul sfințirii Sfintei Mese (a bisericii) și simbolismul lui, vrînd să sublinieze astfel locul central al Mîntuitorului în sfințirea noastră.

Cartea a șasea arată cum putem colabora noi înșine cu Harul dumnezeiesc al sfințelor taine la procesul purificării și al desăvârșirii noastre, adică pentru a păstra în noi viața divină sădită prin Botez și pentru a-i asigura rodirea. Aici găsim considerațiuni remarcabile prin felul în care Cabasila leagă adevărata asceză creștină de dogma hristologică.

Cartea a șaptea și ultima cuprinde un fel de rezumat sau recapitulare, descrind starea sufletului care știe să colaboreze în chip efectiv cu lucrarea divină a sfințelor taine.

Chiar titlul de *Viața cea întru Hristos* este de la început sugestiv și grăitor pentru ideea centrală a cărții lui Nicolae Cabasila. Cartea se deschide cu această luminoasă afirmație: «Viața în Hristos încolțește (germinează) în lumea aceasta și își are începutul aici pe pămînt, dar nu atinge desăvîrșirea decît în cealaltă lume.» Trebuie să subliniem însă de la început că «viața în Hristos», despre care ne vorbește Cabasila, este ceva mai mult decît o simplă *imitatio Christi*, ca în celebra operă de spiritualitate apuseană cu acest titlu, atribuită lui Toma din Kempis. «Viața în Hristos» este trăire în Hristos, viață supranaturală, dăruită de Dumnezeu prin Harul Sfințelor Taine pus la dispoziția Bisericii, dar ea cere și o colaborare sau strădanie personală din partea omului. Procesul încreștinării și al desăvîrșirii noastre în viața spi-

rituală trece prin trei trepte sau faze, care pun temeliile vieții noastre religioase și ne duc progresiv la unirea de taină cu Hristos, făcîndu-ne să re trăim în chip tainic și simbolic momentele principale ale vieții Lui pămîntești: întruparea, moartea și învierea. Iată cum descrie Cabasila însuși această treptată modelare a vieții noastre duhovnicești după tiparul vieții istorice a lui Hristos: «Întîi de toate, pentru a ne uni cu Hristos, trebuie să trecem prin toate prin cîte a trecut El, să răbdăm și să suferim și noi cîte a răbdat și a suferit El.» Dar dacă e drept că Hristos a primit în Sine trup și sînge lipsite de orice întinăciune a păcatului, apoi tot așa-i de adevărat că Cel ce prin fire a fost întru început Dumnezeu, a îndumnezeit însăși firea omenească pe care a luat-o și că, în acest trup omenesc Fiul lui Dumnezeu a murit și a înviat. De aceea, cel ce năzuiește după unirea cu Hristos va trebui să se împărtășească din Trupul Lui, să și guste din Dumnezeirea Lui și să se facă părtaș la moartea și învierea Domnului. Căci, într-adevăr, noi de aceea ne și botezăm, ca să ne îngropăm și să înviem împreună cu El de aceea ne ungem și cu Sfîntul Mir, ca să ajungem părtași cu El prin ungerea cea împărătească a Dumnezeirii și, în sfîrșit, de aceea mîncăm hrana cea prea sfîntă a Împărtășaniei și bem din dumnezeiescul Potir, pentru ca să ne împărtășim cu însuși Trupul și Sîngele pe care Hristos și Le-a luat asupra-și. Așa că, la drept vorbind, noi ne unim cu Cel ce S-a întrupat, S-a îndumnezeit, cu Cel ce a murit și a înviat pentru noi.

Dar oare, la urma urmei, de ce să schimbăm noi ordinea lucrurilor, începînd noi unde El a terminat și terminînd noi unde El a început? — Singur, pentru că El S-a coborît pe Sine ca să ne înălțăm noi, pentru că avem de străbătut același drum ca El, ca în timp ce El coboară, noi să urcăm. Cu alte cuvinte, ca și pe o scară, ultima treaptă a Lui e prima pentru noi. Nici nu se poate să fie altfel, prin firea lucrurilor. Căci (Botezul înseamnă tocmai o naștere) Mirul un izvor de tărie și lucrare, iar Pîinea vieții și Paharul binecuvîntării euharistice sînt într-adevăr mîncare și băutură. Ori, e un lucru

peste puțină să lucrezi sau să fii îngropat înainte de a fi născut. Și apoi, afară de aceasta, (Botezul împacă pe om cu Dumnezeu) Sfântul Mir îi împărtășește multe daruri minunate, iar puterea Mesei euharistice îi aduce sufletului însuși trupul și singele lui Hristos. Se înțelege că, după cum înainte de a fi împăcat cu prietenii nu poți sta în mijlocul lor, tot așa nici în stare de păcat și de stricăciune nu te poți împărtăși de Trupul și Singele de care sînt vrednici numai cei cu sufletele curate. Iată de ce, întâi de toate ne spălăm, apoi ne ungem și numai după ce ne-am curățit deajuns și ne-am umplut de buna mireasmă a ființei lui Hristos, abia după aceea sîntem primiți și noi la Sfînta Masă a Împărtășaniei»<sup>5</sup>.

3. a) *Botezul* ne naște deci pentru viața întru Hristos, (ne face mădulare ale Trupului Său tainic, care este Biserica) el sădește în noi sămînța sau (pune temelia unirii noastre cu Hristos) crează în ființa noastră acel început de viață supranaturală, care ne va permite să atingem aici pe pămînt un grad de cunoaștere și de iubire, a căreia desăvîșire sau culminație este rezervată pentru cer. Dacă noi nu percepem sau (nu ne dăm seama totdeauna de aceste facultăți sau posibilități noi, create în ființa noastră prin Botez — spune Cabasila — aceasta se explică prin faptul că însuși Capul acestui mare organism spiritual este nevăzut în această lume a simțurilor) Ele se pot verifica însă istoricește în viața martirilor și a Sfinților, care au primit botezul singelui. Regenerarea spirituală pe care ne-o procură deci Botezul aduce după sine germeii unei activități și ai unor energii care trebuiesc puse în lucrare.

b) *Mirungerea* este tocmai taina care ne împărtășește aceste energii spirituale și care le pune în lucrare, cînd pe una cînd pe cealaltă, cînd pe mai multe laolaltă, după caz. Ungerea cu Sfîntul Mir are asupra celor botezați același efect pe care îl avea odinioară punerea mîinilor de către Sfinții Apostoli peste cei de curînd botezați: «Atunci (Petru și Ioan)

și-au pus mîinile peste ei și au luat Duh Sfînt» (Fapte VIII, 17). Tot așa, prin Mirungere Mîngîietorul își revarsă darurile Sale peste cei botezați.

Dar pentru a se vedea mai bine concepția lui Cabasila, asupra roadelor Sfîntului Mir în viața noastră duhovnicească, vom reproduce cît mai fidel o mare parte din cartea a treia a lucrării sale, consacrată tocmai acestui subiect.

Persoana divino-umană a Mîntuitorului — spune el — a desființat distanța dintre Dumnezeu și oameni și El S-a făcut pe Sine hotar sau punct de legătură și de unire a celor două firi (dumnezeiască și omenească)... Firea noastră fiind astfel îndumnezeită în trupul Mîntuitorului, nimic nu mai desparte pe Dumnezeu de oameni și deci nimic nu mai împiedică de aici înainte participarea noastră la har, în afară de păcat, Dumnezeu a înlăturat îndoita piedică: adică pe cea a firii noastre intrupîndu-Se și pe cea a voinței noastre pervertită de păcat, lăsîndu-Se răstignit, căci Crucea ne-a mîntuit de păcat.

Iată pentru ce, după Botez, care are puterea Crucii și a morții Mîntuitorului, noi pășim la Mirungere, care este împărtășirea Sfîntului Duh; căci cele două piedici fiind înlăturate, nimic nu mai oprește revărsarea Sfîntului Duh peste tot trupul<sup>6</sup>, bineînțeles, atîta cît e cu puțință în condițiile vieții terestre. Căci pentru a intra în comuniune directă cu Dumnezeu, mai rămîne un ultim obstacol: moartea; iar muritorii nu pot năzui la mai mult decît o vedere întunecată și indirectă, ca într-o oglindă.

Cu un cuvînt: oamenilor, care erau despărțiți de Dumnezeu printr-o întreită barieră: natura (firea), păcatul și moartea, Mîntuitorul le-a dat putere să-L aibă deplin și să se unească cu El în chip nemijlocit, pentru că El a îndepărtat, una cîte una, toate cele trei piedici: firea, prin intruparea Sa, păcatul, prin moartea Sa, iar tirania morții prin învierea Sa. De aceea spune Sfîntul Apostol Pavel: «Vrăjmașul cel din urmă care va fi biruit, este moartea» (I Cor. XIII, 12)...

5. Cartea a doua, trad. rom. de T. Bodogae, p. 26—27.

6. Comp. Ioil, II, 28 și Fapte II, 17.

După învierea generală, datorită învierii Mîntuitorului, vederea mijlocită va face loc vederii față către față, bineînțeles pentru cei cu inima curată (Mat. V, 8).

Mirungerea, în ansamblul riturilor sale, tinde să comunice virtutea Sfîntului Duh; îndeosebi ungerea introduce pe Iisus Hristos însuși, în Care este mîntuire și nădejdea creștinilor, prin Care ni se împărtășește Sfîntul Duh și prin care noi sîntem conduși la Tatăl. Desigur, întreaga Treime divină colaborează la renașterea noastră, dar autorul imediat e însuși Cuvîntul, nu numai atîta vreme cît a trăit pe pămînt ci totdeauna de atunci încolo, atîta timp cît El va păstra firea noastră, care L-a așezat mijlocitor al nostru pe lîngă Dumnezeu-Tatăl... El ne dă pe Duhul Sfînt.

Taina Mirungerii acorda odinioară celor botezați harismele vindecării, ale profeției, ale glosolaliei sau vorbirii în limbi, și altele (vezi I Cor. XII și XIV), care toate dovedeau puterea supranaturală a lui Hristos; aceste semne extraordinare erau necesare pe vremea întemeierii Bisericii, pentru răspîndirea creștinismului, precizează Nicolae Cabasila. De altfel, chiar de atunci încolo, unii creștini s-au bucurat de această favoare, și chiar în zilele noastre, zice el (adică sec. XIV). Unii dintre aceștia au prezis viitorul, au izgonit duhurile rele, au vindecat bolnavi prin rugăciunile lor, nu numai în viață, ci chiar din fundul mormîntului lor; căci puterea supranaturală nu părăsește trupurile fericiților după moartea lor.

Dar tot Mirungerea este taina care procură creștinilor, în tot timpul, darurile așa de folositoare sufletelor sau virtuțile obișnuite: evlavia, rugăciunea, caritatea, curăția și altele, cu toate că acest fapt scapă din vedere multor creștini, care ignoră toate efectele acestei Sfinte Taine... Ei nu-și dau seama de primirea acestor daruri pentru că primesc această taină la vîrsta prunciei, iar cînd ajung la vîrsta cunoașterii sînt pervertiți și au ochii sufletului orbiți<sup>7</sup>.

7. Comp. trad. franc. cit., p. 88 și urm.

Așadar, fără îndoială, Mirungerea produce roadele sale în toți cei ce au primit-o, numai că nu toți au conștiința acestor daruri și nu dovedesc nici o grijă de a pune în lucrare sau de a valorifica această comoară, fie pentru că se găsesc într-o vîrstă prea fragedă, fie că n-au fost suficient pregătiți pentru primirea acestei Sfinte Taine. Totuși, unii din aceștia, mai tîrziu, prin regretele, lacrimile și viața lor îmbunătățită, dovedesc că primiseră de fapt darurile acestei taine. De aceea scria Sfîntul Apostol Pavel lui Timotei: «Nu fi nepăsător cu darul care este în tine» (I Tim. IV, <sup>14</sup>), dînd a înțelege prin aceasta că darul nu folosește la nimic dacă îl lăsăm în părăsire și că se impune strădanie neîncetată și veghe celor ce vor ca sufletul lor să tragă profitul spiritual cuvenit, din această taină...<sup>8</sup>.

Fiecare taină are efectul ei propriu, iar împărtășirea Sfîntului Duh și a darurilor Sale aparține Mirungerii. De aceea, și atunci cînd eficacitatea acestor daruri nu se manifestă chiar în clipa primirii tainei, ci mult mai tîrziu, nu trebuie să ne îndoim asupra originii și a cauzei sale. De asemenea, iluminarea pe care Botezul o produce în suflet îndată ce a primit, nu se manifestă în afară imediat; la unele persoane ea nu se revelează decît după o trecere oarecare de timp, cînd, cu prețul unor strădanii insistente și grație iubirii lor pentru Hristos, ele și-au curățit ochii sufletului.

c) *Taina Sfintei Împărtășanii* întărește și perfectează în această viață incorporarea noastră în Hristos. Ea e țelul sau ținta finală a vieții în Hristos, aici pe pămînt. Căci nu mai e vorba de o simplă participare la moartea Sa, la înmormîntarea Sa, sau la o viață mai bună, ci îl căpătăm pe El însuși, Cel înviat. Nu mai sînt doar darurile Sfîntului Duh, oricît de multe și de bogate ar fi ele, ci e Binefăcătorul în persoană, însuși templul pe care se ridică orice zidire a Harului. «Cel ce mănîncă Trupul meu și bea Sîngele meu, rămîne în Mine și eu în El» (Ioan VI, 57). El este oaspetele meu, ră-

8. Comp. trad. franc. cit., p. 93.

mine în mine și eu în El» (Ioan VI, 57). El este oaspetele nostru, dar tot El e gazda noastră. Hristos Cel euharistic rămâne însoțitorul nostru care nu ne părăsește nici în țărâna mormintului, ceea ce se vede mai ales când e vorba de Sfintele moaște ale mucenicilor: Hristos era cu ei în viață, dar nu i-a părăsit nici după moarte. El a fost unit nu numai cu sufletul, ci și cu cenușa lor inertă. El este o gazdă care umple toată casa în care intră. Trup și suflet, cu facultățile lor, totul este îndată spiritualizat, pentru că e vorba de o comuniune de suflet cu suflet, de trup cu trup, de sînge cu sînge. Ce urmează de aici? — Că elementul cel mai tare învinge pe cel mai slab, divinul copleșește și absoarbe umanul, cum zice Sfântul Apostol Pavel că se va întîmpla la Înviere: «Ce este muritor, să fie înghițit de viață» (II Cor. V, 4), sau «Nu mai sînt eu care trăiesc, ci Hristos trăiește în mine» (Gal. II, 20). Duhul lui Hristos se contopește cu al nostru. La ce grad mai mare de intimitate cu Dumnezeu am putea rîvni decît aceea de a deveni un singur duh cu El? <sup>9</sup>

Pentru a exprima, sau mai degrabă a sugera această intimitate a unirii noastre cu Hristos prin taina Sfintei Împărașanii, Cabasila folosește o mulțime de imagini sau comparații: măslinul bun altoit pe cel pădureț, picătura de apă pierdută într-un ocean de parfum, nunta sau căsătoria și altele. Dar comparația cea mai plastică și mai potrivită este aceea cu *inima*: Hristos este nu numai *capul*, ci și *inima* trupului Său tainic. El este *inima* care pulsează, însuflețește și transmite sîngele — principiul vieții — în mădulele trupului Său tainic și al nostru, al fiecăruia în parte, din cei ce ne împărtășim cu El. Dar spre deosebire de hrana materială, care se preface ea în trupul nostru, Hristos euharistic ne preface El pe noi în substanța Sa, ne asimilează, ne transformă în El însuși, după cum fierul înroșit în foc nu mai este doar fier ci foc. Viața în Hristos e o filiație divină... După cum Hristos a luat trupul nostru ca să ne devină *Părinte*, tot

9. Cartea a patra.

asa noi devenim fii Lui împărtășindu-ne cu Trupul și Sîngele Lui. Prin Sfînta Euharistie devenim deci nu numai *mădule* ci și *fii* ai lui Hristos. Această adopțiune filială supranaturală stabilește între noi și El o afinitate mai strînsă decît cea naturală, care există între noi și părinți. Căci între fii și părinți nu există decît comunitate de nume, pe cînd prin Sfînta Euharistie sîngele care ne dă viață e al lui Hristos, iar trupul care ni se dă e al lui Hristos; comune sînt mădulele, comună e și viața lor.

Sfînta Euharistie este deci centrul vieții noastre supranaturale, iar Hristos euharistic e inima acestei vieți, căci din inimă pornește simțămîntul de intimitate și iubire. Trupul lui Adam cel dintîi a fost făcut din țărînă; Adam cel nou e născut din Dumnezeu. Trupul celui dintîi se hrănea cu hrana scoasă din pămînt; fiiința celui de al doilea este hrănită cu însuși trupul Stăpînului cel ceresc. De aceea, ea este în esența ei nemuritoare. Căci după cum Hristos Cel înviat din morți nu mai moare, tot așa nici mădulele trupului Său tainic nu vor gusta moartea; căci cum ar putea fi supuse morții niște mădule care stau în legătură cu o inimă deapaururi vie? Numai păcatul le-ar putea despărți de acea inimă și le-ar putea da morții.

Să nu ne înșelăm, dacă acum vedem numai case goale și țărînă, zice Nicolae Cabasila. Căci la judecata viitoare dreptii vor străluci ca soarele și același trup hrănit acum cu Pîinea cea cerească de la Sfînta Masă, va fi luminat atunci ca fulgerul, într-o clipă. Această strălucire nu se pierde de altfel îndată după moarte, ci ea stă ascunsă în țărîna trupului, pînă cînd va străluci iar, atunci cînd Capul acestui mare trup tainic va străluci deasupra norilor, strîngîndu-și din toate laturile lumii mădulele sale, Dumnezeu în mijlocul dumnezeilor... Așa cum trupurile moarte tind către pămînt îndată ce iese sufletul din ele, tot așa trupurile dreptilor, eliberate atunci de tirania stricăciunii, se vor înălța, într-un elan irezistibil, către Hristos, ca vulturii împrejurul trupului, cum

ice Scriptura (Mat. XXIV, 28). Dar numai participarea la Masa euharistică este garanția acelui trup luminos, reînviat și transfigurat. Cine n-a avut pe Hristosul euharistic aici în viață, nu va avea parte de un asemenea trup, după cum cei ce n-au ochi nu pot vedea și nu se pot bucura de lumină. Ei sînt mădulare moarte, care n-au avut sau au pierdut legătura cu Capul...<sup>10</sup>.

Iată pentru ce e nevoie să ne menținem în continuă și vie legătură cu Capul și inima trupului mistic din care facem parte, ceea ce nu e posibil decît prin împărtășirea cu Trupul și Sîngele Domnului.

d) Precum am spus, în ultimele două cărți ale interesantei sale lucrări (cartea VI și c. VII), Cabasila expune conștințele practice ale acestei idei pentru viața noastră religioasă-morală. (Ca să trăim adevărata viață întru Hristos, e nevoie să ne conformăm întreaga noastră viață cu viața și cu poruncile Lui.) Trebuie să ne împărtășim și să ne hrănim nu numai cu sîngele Lui, ci și cu duhul și voința Lui, ca să nu devenim mădulare sau mlădițe moarte, ce se taie și se runcă în foc. Cine vrea să trăiască în Hristos, trebuie neapărat să se păstreze în strînsă și permanentă legătură și dependență de inima și de capul Trupului tainic din care facem parte ca membrii ai comunității creștine, căci numai de la ele se poate veni seva de viață. Aceasta nu se poate obține decît prin identificarea voinței noastre cu a lui Hristos, căci în aceeași inimă nu pot ieși două voințe opuse. Trebuie să voim aceleași lucruri ca și El, să avem aceleași bucurii și suferințe ca și El. Se pare că Hristos ar vrea să sufere pentru noi de mai multe ori. Dar aceasta e cu neputință după ce trupul Său s-a eliberat de stricăciuni, cu toate că El păstrează încă pe trupul Său semnele cuielei și ale rănilor primite pe Golgota, semne care în împărăția Sa plină de slavă neapusească lăcătuiesc acum insignele sau coroana Sa de Împărat<sup>11</sup>.

10. Cartea a patra, trad. rom., p. 118 și urm.

11. Vezi trad. rom. cit., p. 175 și urm.

Primind Trupul și Sîngele lui Hristos, noi sîntem «templele Dumnezeului Celui viu», sîntem vase care cuprind Sîngele cel neprețuit... Să ne păstrăm deci curați, așa cum se păstrează curate de orice profanare templele și vasele sfinte. Căci nimic nu poate fi mai sfînt ca omul cu a căruia fire S-a unit Dumnezeu. Iubirea față de Hristos și față de oameni ne ajută la aceasta...<sup>12</sup>.

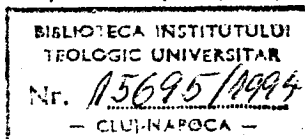
Iată numai cîteva modeste fărămituri desprinse din bogăția și frumsețea gîndirii și simțirii creștine, cuprinse în cartea *Despre viața în Hristos*. Lectura integrală a cărții lui Nicolae Cabasila, în frumoasa traducere românească a Păr. T. Bodogae, va ajuta pe orice cleric și teolog să-și facă o idee mai completă despre doctrina Bisericii noastre asupra rolului și efectelor Botezului, Mirungerii și Sfintei Euharistii în viața noastră religioasă, doctrină formulată așa de minunat prin condeiul unuia dintre cei mai autorizați și străluciți exponenți ai teologiei ortodoxe. Reactualizarea acestor idei în conștiința credincioșilor ar putea contribui mult la ridicarea nivelului și la aprofundarea vieții noastre religioase-morale și a adevăratei trăiri creștine. O astfel de preocupare merită să fie înscrisă în programul activității noastre omiletice și catehetice.



12. Vezi trad. rom. cit., p. 189 și urm.

## CUPRINSUL

|                                                                                                                                |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| CITEVA DATE PRELIMINARE                                                                                                        | 5   |
| Explicarea cultului ca obiect al Catehezei patristice. Comentarii liturgice sub formă catehetică și omiletică în sec. IV și V. | 5   |
| SFINTUL CHIRIL AL IERUSALIMULUI                                                                                                | 8   |
| 1. Explicarea Botezului, a Mirungerii și Euharistiei                                                                           | 16  |
| 2. Rânduiala și explicarea Liturghiei                                                                                          | 22  |
| 3. Considerațiuni critice asupra Catehezelor mistagogice ale Sfintului Chiril                                                  | 32  |
| SFINTUL IOAN GURĂ DE AUR CA INTERPRET AL BOTEZULUI                                                                             | 37  |
| 1. Catehezele sale baptismale                                                                                                  | 37  |
| 2. Rânduiala Botezului la Antiohia după catehezele baptismale ale Sfintului Ioan Gură de Aur                                   | 41  |
| 3. Explicarea riturilor baptismale                                                                                             | 47  |
| 4. Considerații critice. Comparatie între Sf. Ioan Gură de Aur și Sf. Chiril al Ierusalimului, ca interpret al Botezului.      | 60  |
| TEODOR DE MOPSUESTIA                                                                                                           | 65  |
| 1. Omiliile sale catehetice                                                                                                    | 65  |
| 2. Riturile și explicarea Botezului și Mirungerii                                                                              | 68  |
| 3. Rânduiala și explicarea Liturghiei                                                                                          | 75  |
| 4. Reconstituind rânduiala Liturghiei baptismale descrise și explicate de Teodor de Mopsuestia                                 | 102 |
| 5. Considerații critice                                                                                                        | 104 |
| SF. AMBROZIE AL MILANULUI                                                                                                      | 110 |
| Scrierile «De mysteriis» și «De sacramentis»...                                                                                | 110 |
| 1. Problema originii scrierii «De sacramentis»                                                                                 | 112 |
| 2. Scopul și conținutul catehezelor mistagogice ale Sfintului Ambrozie                                                         | 122 |
| 3. Rânduiala Botezului după cele două scrieri ambroziene                                                                       | 123 |
| 4. Explicarea Botezului                                                                                                        | 124 |
| 5. Explicarea împărtășirii                                                                                                     | 157 |
| 6. Considerațiuni critice asupra lucrărilor                                                                                    | 163 |
| ROLUL BOTEZULUI, AL MIRUNGERII ȘI AL SFINTEI EUHARISTII ÎN VIAȚA CREȘTINĂ, DUPĂ NICOLAE CABASILĂ                               | 168 |
| CUPRINSUL                                                                                                                      | 180 |



Redactor : Pr. CONSTANTIN DRAGUȘIN  
Tehnoredactor : Pr. V. BOGDAN

Dat la cules 20 mai 1989. Bun de tipar  
20 mai 1990. Format 16/61x26. Coli de  
tipar 11.25. Comanda nr. 188.

TIPOGRAFIA INSTITUTULUI BIBLIC  
ȘI DE MISIUNE  
AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE